2025 172

Toplum ve Bilim

BAKIM EMEĞİ VE SOSYAL POLİTİKALAR

Babanın bakım veren kızı olmak: Otoetnografik bir yüzleşme — *Serpil Aygün Cengiz*

Toplumsal yeniden üretim çerçevesinde bakım emeği — *Melda Yaman*

Bakım krizi ve Türkiye'nin dönüşen bakım rejimi — *Başak Akkan*

Türkiye'de bakımın ekonomipolitiği — *Çağla Ünlütürk*

Göçmen ev işçilerinin bakım emeği — *Ayşe Akalın*

Gøsta Esping-Andersen'le söyleşi — *Melisa Yıldırım*

Muhafazakâr orta sınıfları yeniden düşünmek — *Aksu Akçaoğlu*

Modi döneminde Hindistan'da demokratik gerileme — *Gülay Uğur Göksel*

Toplum ve Bilim

SAYI 172 • 2025

Melisa Yıldırım
Bu sayıda... 3

Serpil Aygün Cengiz
Babanın bakım veren kızı olmak: Otoetnografik bir yüzleşme 9

Melda Yaman
Toplumsal yeniden üretim çerçevesinde bakım emeği 27

Başak Akkan
Bakım krizi ve Türkiye'nin dönüşen bakım rejimi 51

Çağla Ünlütürk
Türkiye'de bakımın ekonomipolitiği 70

Ayşe Akalın
Göçmen ev işçilerinin bakım emeği: Yirmi beş yıllık bir değerlendirme 92

Melisa Yıldırım
Gøsta Esping-Andersen'le söyleşi: "Erken çocukluk eğitimi refah devletlerinin odaklanması gereken başlıca alandır" 110

Aksu Akçaoğlu
Muhafazakâr orta sınıfları yeniden düşünmek 118

Gülay Uğur Göksel
Modi döneminde Hindistan'da demokratik gerileme: Fikirler-çıkarlar-kurumlar çerçevesinde bir analiz 138

ABSTRACT (İngilizce Özetler) 158

Toplum ve Bilim

ÜÇ AYLIK DERGİ

KAPAK FOTOĞRAFI: Melisa Yıldırım
RESİM: Hilaire-Edgar Degas, "Saçı Taramak".

ÜÇ AYDA BİR YAYINLANIR
YEREL SÜRELİ YAYIN

ISSN 1300-9354

KURUCU EDİTÖRLER
Asaf Savaş Akat
Sencer Divitçioğlu

İMTİYAZ SAHİBİ
İletişim Yay. Gaz. Basın San. ve Tic. A.Ş.

TÜZEL KİŞİ TEMSİLCİSİ
Tuğrul Paşaoğlu

YAYIN YÖNETMENLERİ
Menderes Çınar, Nilgün Toker

YAZI KURULU
Olcay Akyıldız, Polat S. Alpman
Seda Altuğ, Eylem Ümit Atılgan
İlker Aytürk, Asena Günal
Burak Onaran, Göze Orhon
Serdar Tekin, Ömer Turan
Ebru Voyvoda

YAYIN DANIŞMA KURULU
İsmet Tanıl Bora, Ayşe Buğra
Ahmet İnsel, Huricihan İslamoğlu
Orhan Koçak, Semih Sökmen

SORUMLU YAZIİŞLERİ MÜDÜRÜ
Kerem Ünüvar

YAZI İŞLERİ MÜDÜR YARDIMCISI
Kıvanç Koçak

YAYIN SEKRETERİ
Aybars Yanık

SAYI EDİTÖRÜ
Melisa Yıldırım

KAPAK VE
SAYFA DÜZENİ TASARIMI
Ali Artun
Ümit Kıvanç
Özlem Özkal

KAPAK
Seda Mit

UYGULAMA
Hüsnü Abbas

OFSET HAZIRLIK
İletişim Yayınları

BASKI
Ayhan Matbaası · SERTİFİKA NO. 44870
Mahmutbey Mahallesi, 2622. Sokak,
No: 6/41, Bağcılar 34218 İstanbul
Tel: 212.445 32 38

CİLT
Güven Mücellit · SERTİFİKA NO. 45003
Mahmutbey Mahallesi, 2622. Sokak,
No: 6, Bağcılar 34218 İstanbul
Tel: 212.445 00 04

E-MAIL ADRESİ
toplumbilim@iletisim.com.tr

İLETİŞİM YAYINLARI · SERTİFİKA NO. 40387
Cumhuriyet Caddesi, No. 36, Daire 3,
Seyhan Apartmanı, Harbiye Mahallesi,
Elmadağ, Şişli 34367 İstanbul
Tel. 212.516 22 60-61-62
Faks: 212.516 12 58

Toplum ve Bilim,
Social Sciences Abstracts (EBSCO),
Sociology Source Ultimate (EBSCO),
Historical Abstracts (EBSCO)
veritabanlarında yer alır.

Bu sayıda...

Toplum ve Bilim'in bu sayısında *Bakım Emeği*'ni ve en çok da sosyal politikayla ilişkisini tartışmaya açacağız. Bakım emeğini gündeme almak bir yönüyle bedenli varoluşumuzu şefkatle buluşturmaya, hayatımızı sürdürmemizi sağlayan ilişki ve emek biçimlerini fark etmeye, kişisel olanın politikliğini hatırlamaya ve yalnızlaştıran sağlamcı uygulamaları ifşa ederek dayanışmaya ve sesimizi bulma arayışına bir davettir. Son yıllarda sağın yeniden üretim, bakım, beden gibi alanlarda söz söyleme ve uygulama hızını düşünürsek alanın öznelerinin kendi seslerini görünür kılması kritiktir. Yaşamımızı şekillendiren, eksikliğinde ya da farklılığında bambaşka olacağımız olgular gündelik hayat içerisinde "olağan" hale gelir, ideolojik mekanizmaların işleyişle varlıklarını fark etmeden yaşarız.

Bakım da varoluşumuzu borçlu olduğumuz görünmeyen emek biçimlerinin başında gelir. Bakım verenler ve bakım alanlar için (ağırlığı farklı olmakla birlikte çoğunlukla iki tarafta da yer alırız) süreci tek bir sıfatla tanımlamak mümkün değildir. Bakım, aynı kişi için hem huzur veren hem de tüketen bir etkinlik olarak tanımlanabilir. Bu çeşitlilik bakımın çok boyutlu bir süreç olmasından kaynaklanır. Kapsayıcılığı nedeniyle literatürde en sık referans verilen tanım Tronto ve Fisher'e aittir: "Bakım, bir varlığın (insan ya da doğa) yaşamsal ihtiyaçlarını sürdürmek, onarmak ya da dönüştürmek için yapılan etkinlikler bütünüdür (Tronto ve Fisher, 1990).

Bakım günlük hayatta özen, ihtimam, çekip çevirmek gibi sözcüklerle de anılır, dile getirmek istemediğimiz ama en sık akla gelen kavram ise kırılganlıktır. Bazıları daha kırılgan olarak işaretlenmiştir. Buna paralel olarak yaşadığımız dönemin hâkim ideolojisi olan neoliberalizmde vatandaş kendi kendine yeten birey olarak kurgulanır, sağlamcılık (*ableism*) bu normun önemli bir bileşenidir. Bakım etiği çalışmalarında sıkça vurgulandığı üzere bu mit bizi yalnızlaştırmakta ve bir depresyon toplumu üretmektedir. Agamben'in "çıplak hayat" ve Mbembe'nin "nekropoliti-

ka" kavramlarının izini sürdüğümüzde, biyopolitikayı "kimler yaşatılmaya değer" sorusu etrafında şekillenen bir yaşam ve ölüm yönetimi olarak okuyabiliriz; bu aynı zamanda kimlerin bakım görmeye değer olduğuna dair bir karar mekanizmasını da içerir. Bakım ihtiyacının sistematik şekilde kırılgan ve aşağı olarak işaretlenen bedenlere atfedilmesi, paternalist politikalar ve ihmallerle iç içe ilerleyen bir sistem oluşturur. Bakım ihtiyacı, sadece belirli "ötekilere" ait istisnai bir durum değil, varoluşun kaçınılmaz ve evrensel bir parçasıdır; ancak bazı bedenlerde bu ihtiyaç daha görünür hale gelir. Bu görünürlük ise, politikanın hangi yaşamları önceliklendirdiği ve hangi hayatları arka plana ittiğiyle yakından ilişkilidir.

Oysa varoluşumuzu sürdürebilmemiz için birbirimize ihtiyaç duyarız. *Fil Adam* (*The Elephant Man*, 1980) bakım gördüğünde, kültür ve toplumla ilişki kurduğunda insan olmuştur, Arendt'in ifadesiyle yaşamak, "insanların arasında olmak"la mümkündür. Ancak bakım süreçlerinin özel alana hapsedilmesi, bakım alanları ve verenleri kamusallıktan mahrum bırakır; Tronto'nun "katılım etiği" kavramsallaştırmasında vurguladığı gibi, bu sessizlik özneleri edilgen kılmakla kalmaz, demokratik bir toplumun gerekliliği olan eşit katılım ve temsil hakkını da ihlal eder.

Gøsta Esping-Andersen'e göre, "sosyal politika, toplumsal risklerin kamusal idaresidir" (Esping-Andersen, 2006: 39). Esping-Andersen'in üçlü tipolojisi (liberal, muhafazakâr, sosyal demokrat/evrenselci) dışında Maurizio Ferrera, aileye dayalı, parçalı ve seçici özellikler taşıyan Güney Avrupa-Akdeniz refah rejimi'ni tanımlamıştır. Türkiye de Güney Avrupa modeli içinde değerlendirilmektedir.

Türkiye'nin uzun süreli bakım ihtiyacı olanlar için uyguladığı ana politika 30 Temmuz 2006 tarihinde yayımlanan "Bakıma Muhtaç Özürlülerin Tespiti ve Bakım Hizmeti Esaslarının Belirlenmesine İlişkin Yönetmelik"le hayata geçirilen evde bakım uygulamasıdır. Bu uygulamadan yararlanabilmek için kişinin sağlık raporunda tam bağımlı ibaresi bulunması, hanede kişi başına düşen gelirin asgari ücretin üçte ikisinden az olması gibi kriterler vardır. Bu kriterlerin dışında kalanların ise piyasadan hizmet satın alabilecekleri varsayılır. Piyasalaşmanın sonuçları bu dosyadaki her yazıda farklı boyutlarıyla görülmektedir. Örneğin Melda Yaman toplumsal yeniden üretimin ve bakım emeğinin tüm sistemin varlığı için ne kadar hayati olduğunu aktarırken, Başak Akkan Türkiye'nin bakım rejimini "karşılayabilenler için metalaşan, karşılayamayanlar için 'aileleşen' bir süreç" olarak tanımlamakta ve istatistikî verileri ortaya koymaktadır. Çağla Ünlütürk çarpık metalaşmayı mümkün kılan söylemleri ifşa etmektedir. Ayşe Akalın ise aileci politikanın boşluklarını "yamamak" için kullanılan göçmen emeğinin izini sürüyor. Serpil Aygün Cengiz'in yazısı, aileciliğin ve bakımın piyasalaşmasının yarattığı sonuçlara dair çarpıcı bir tanıklık sunmaktadır. Aygün, genç bir kadın olarak, demir-çelik fabrikasından emekli, 52 yaşında kansere yakalanan babasının bakım sorumluluğunu üstlenmek durumunda kalır; otuz yıl sonra ise bu kez demans hastası annesinin bakımını üstlenir. Zamanın ve koşulların değişmiş olması, kendisine piyasadan bakım hizmeti satın alma olanağı sağlamış görünse de, ebeveyninin bakım sürecinde özenin, dikkatin ve sorumlulu-

ğun kurumsal düzeyde sağlanmadığı bir tablo ortaya çıkmaktadır. Sürecin tüm organizasyon yükünü üstlenmiş olmasına rağmen, sistemdeki denetimsizlik ve yapısal ihmal karşısında bireysel çabası yetersiz kalır. Piyasadan hizmet satın alındığında bile aileciliğin ve biyopolitikanın gölgesinden kurtulmak mümkün olmamaktadır. Bu deneyim, bakımın devredilemez boyutlarına ve bakım emeğinin kamusal bir sorumluluk olmaktan uzaklaştığında gerçekleşemez olduğuna işaret etmektedir.

Evde bakım uygulaması, bakım ihtiyacı olan bireylerin aile ortamında desteklenmesi şeklinde formüle edilmektedir. Dosyadaki metinlerde de görüldüğü gibi evde bakım uygulaması, gelenek ve toplumsal cinsiyet rollerini yeniden üreten, devletin sorumluluğu hane içine ve özellikle kadınlara devrettiği, ekonomi-politik bir "tasarruf" olarak okunabilir. Gelir tespitine dayalı bu uygulama, "bir hak eden yoksul (*deserving*)" tipolojisi talep ediyor ve muhtaç olduğunuzu her zaman kanıtlamanız isteniyor. Primer bakım verici yedi gün yirmi dört saat baktığı kişinin tüm ihtiyaçlarını karşılamakla yükümlü. Kişinin hastalığının ağırlığı, evde bakım ihtiyacı olan başka kişilerin olması ise (çocuk, yaşlı ya da bakım ihtiyacı olmayan ama yeniden üretim faaliyetlerine katılmayan hane üyeleri) iş yükünü daha da arttırmaktadır.

Uzun süreli bakım ihtiyacı olanlar ve onların primer bakım vericileri bu düzenlemede izolasyona maruz kalmaktadır. Bakım ihtiyacı olanlar iyileşme ya da durumun stabilizasyonu için gerekli olan tedavilere erişmemektedir, sosyal ihtiyaçlar ise bu sistemde neredeyse akla gelmemektedir. Bakım verenler ise tükenmişlik ve zaman yoksulluğu nedeniyle bir anlamda "yaşamamaktadırlar". Yoğun iş yükü, zaman yoksulluğu, sosyal izalosyon gibi etkenlerle bakım vericiler "konuşmayı unuttuklarını" sıkça dile getiriyor, pek çok çalışma ise bakım vericilerin depresyon riskinin diğer gruplara göre yüksek olduğunu ortaya koyuyor. Evde bakım ücretinin hanenin gelirine katkı olarak mı, bakıcıya bir ödeme olarak mı ya da bakım ihtiyaçlarını karşılamak için mi verildiği net olarak ortaya koyulmamaktadır. Bakım verenler sigorta sistemine dahil değildir, bir nevi kayıt dışı işçi durumundadır. Yani bu sistem "yardıma muhtaçlığı" nesiller boyu sürdürecektir.

Bakım alanların ise kendi kaderini tayin hakkı bulunmamaktadır. Kaynak yetersizliği nedeniyle hayatta kalmakta ancak insanca yaşamamaktadırlar. Denetimsizlik nedeniyle ihmale ve şiddete maruz kalmaya açıklar.[1] Hal böyle olunca, Türkiye'de-

1 Bir bakım veren olarak, bahsi geçen konulara dair deneyim ve tanıklıklarım var. Babam kaza geçirdiğinde, hayatımın akışını belirsiz bir süreliğine askıya alıp onun bakım vereni oldum. Yoğun iş yükü, yoksulluk, destek mekanizmalarının olmayışı nedeniyle depresyon ve tükenmişlik yaşadım. Bu süreçte, hızlı bir gözden çıkarma ile babamın iyileşemeyeceği söylendi. Başvurum sonucunda atanan bakım evinde, hastaların ihmale ve şiddete maruz kaldığına dair yorumlar vardı. Piyasadan hizmet seçme gücüm olmadığı için evde bakım sistemine dahil olmak durumunda kaldım ve uzmanlık gerektiren tedaviler de dahil (mekanik ventilatöre bağlı, yatak yarası olan, tamamen yatağa bağlı bir hastaydı), neredeyse tüm süreci tek başıma yürüttüm. Örneğin, devlet ödemesi kapsamında merkezlerde fizik tedavi alma hakkı vardı; ancak, asansörsüz bir evin üçüncü katında oturuyorduk ve onu indirip çıkarmamızı sağlayacak kişi ya da araç yoktu. Bu nedenle, tüm evde bakım ücreti ve benim **KYK** bursum, babamın özel fizik tedavi ve yara bakımına harcanıyordu. Babam, emek yoğun bir sürecin sonunda büyük ölçüde iyileşti (**babam bir erkek olarak aynı süreci benim ve yıllar önce boşandığı annem için yürütür müydü, şüpheliyim. Hastanede tanıştığım bir kadının ifadesiyle: "İyi ki onlar hasta da bakıyoruz. Biz hasta ol-**

ki evde bakım uygulaması hak sahipleri ve uzun süreli bakım ihtiyacı olanlarla toplumsal hayatta karşılaşma sıklığı düşük. Primer bakım vericiler, farklı aidiyet, köken, sınıf ve yaşam tarzlarına sahip, ağırlıklı olarak kadınlardan oluşan bir gruptur. Bakım vericiler hastane, rehabilitasyon merkezi, medikal şirketler, sosyal medya ve sivil toplum gibi alanlarda birbirleriyle tanışmaktalar. Piyasa odaklı bu sistemde sınıf ve toplumsal cinsiyet eşitsizliği hem karşılaşma alanlarını belirlemekte hem de sorunları derinleştirmektedir. Sivil toplum ise kabaca "hak odaklı" ve "yardım odaklı" olarak kategorize edilebilir. Bu şartlar altında kamusal alandan uzaklaştırılmış bakım alanların ve primer bakım vericilerin özne olarak konuşabilmesi oldukça zorlaşıyor.

Özetle, Türkiye'deki evde bakım uygulaması, bakım ihtiyacı olanları yalnızca hayatta tutulacak bedenlere, hatta "sosyal atıklara" indirgerken, bakım verenleri ise görünmez bir emek ve tükeniş döngüsüne hapseden bir nekropolitik tasarruf rejimi olarak işlev görmektedir. Ancak bakımın tek boyutu bakım yükü değildir, Lynch'in aktardığı gibi kişiler ne kadar bakım görürse o kadar bakım verme kapasitesine sahip olur. Sevgi, yakın ilişki kurma, duygusal emek gibi boyutlar bakımın devredilemez alanlarına işaret eder. Bakım görmek ve bakım vermek bizi iyileştirir, bedenlerimizle, başkalarıyla ve yaşamla ilişki kurma kapasitemizi arttırır (Lynch, Baker ve Lyons, 2009).

Bakım, etik, felsefi ve politik yönleriyle çok boyutlu bir kavramdır. Ancak Türkiye'nin cinsiyetçi ve piyasa odaklı bakım rejimi, acil ihtiyaçların görünürlüğü için gündemimizi daha çok bakımın ekonomipolitik, toplumsal yeniden üretim ve sosyal politika boyutlarına odaklamaktadır.

* * *

Toplumsal yeniden üretim teorisyenleri, emeğin ücretli emek dışındaki biçimlerini görünür kılmışlardır. Melda Yaman'ın "Toplumsal yeniden üretim çerçevesinde bakım emeği" başlıklı yazısı, kapitalist üretimin sürekliliğini sağlayan toplumsal yeniden üretim faaliyetleriyle onun ayrılmaz bir parçası olan bakım emeğini birlikte düşünmeye çağırıyor; bu iki alanın kesişiminden doğan analitik olanaklara işaret ederek indirgemeci olmayan, bütüncül bir analiz perspektifi sunuyor. Yaman, bakım emeğini yalnızca üretimin gizli dayanağı olarak değil, toplumsal bağların, ilişkilerin ve duyguların taşıyıcısı olarak da ele alıyor.

Başak Akkan, "Bakım krizi ve Türkiye'nin dönüşen bakım rejimi" başlıklı yazısında, bakım alanında çalışanlar için –kamudan akademiye– en sık akla gelen ikilem olan bakım krizi anlatısını ele alıyor. Krizlerin yarattığı kritik eşiklerin dönüşüm po-

saydık, onlar bize bakamazdı."). Onun şu an kaldığı bakım merkezindeki oda arkadaşının hikâyesi ise şu şekilde: Benden iki yaş büyük, Suriye göçmeni bir erkek işçi. Çalıştığı yerde kaza geçiriyor ve kaldığı bakım merkezinde fizik tedavi görmüyor. Beş yılın sonunda bakım merkezi değişiyor; şu an kaldığı merkezin yönlendirmesiyle fizik tedaviye başlanıyor. Tahminimce, ilk aşamada düzenli fizik tedaviye erişebilseydi, bu kişi belki de en fazla bir yıllık sürenin sonunda tekerlekli sandalyeye ihtiyaç duymayacaktı ve fiziksel bakım ihtiyacı büyük ölçüde ortadan kalkacaktı. Yani, kısa süre için tasarruf olarak görülen ihmaller ve erişim sorunları, hem kişilerin insanca yaşam hakkını elinden almakta hem de uzun vadede masrafları artırmaktadır.

tansiyelini vurgulayan Akkan, Nancy Fraser'ın "sınır mücadeleleri" ve Emma Dowling'in "bakım düzenlemesi" kavramları çerçevesinde Türkiye'nin bakım rejiminin dönüşümünü analiz ediyor. AKP döneminde kamu geride duran (*residualist*) bir politika izlemiş ama en çok toplumsal yeniden üretimi gündemine almıştır. Aileci politikalarda en sık başvurulan araç olan nakit transferleri yoluyla hem kadının bakım emeği metalaştırılmakta hem de toplumsal yeniden üretimin sınırları mekânsal olarak sabitlenmektedir. Bakım alanındaki piyasalaşmanın ulaştığı boyut ise çalışmada somut verilerle ortaya konulmaktadır.

Çağla Ünlütürk, "Türkiye'de bakımın ekonomipolitiği" isimli çalışmasında Türkiye'nin bakım rejimini üç temel dinamik ekseninde ele almaktadır: bakım hizmetlerinin çarpık metalaşması, cinsiyetlendirilmiş ailecilik ve İslâmi muhafazakârlık. Bu çerçevede, güncel siyasal söylemi analiz ederek bakımın ekonomipolitiğinin nasıl inşa edilmeye çalışıldığını ortaya koymaktadır. Söylem ile yapısal dönüşümler arasındaki ilişkiyi görünür kılan bu bütünlüklü yaklaşım, dosyamızdaki diğer metinlerle diyalog içindedir.

Ayşe Akalın, Türkiye'nin bakım rejiminin hikâyesini "Göçmen ev işçilerinin bakım emeği: Yirmi beş yıllık bir değerlendirme" başlıklı yazısında göçmen kadın işçilerin bakım alanında istihdam edilmesinin son çeyrek asırlık seyrini ele almaktadır. Son yirmi beş yılı bakım boyutunda süreklilik, göç boyutunda ise değişim olarak değerlendirmekte ve aile temelli bakım rejiminin ortaya çıkardığı boşlukların piyasa ve göçmen emeği ile nasıl doldurulduğunu göstermektedir.

Serpil Aygün Cengiz'in "Babanın bakım veren kızı olmak: Otoetnografik bir yüzleşme" isimli yazısıysa çağrışımsal ve analitik otoetnografiyi birlikte kullanarak kişisel deneyimin toplumsal bağlamını görünür kılmaya olanak tanıyor.

Otoetnografi, sadece yazara değil, okuyucuya da kamusallaşmak ve reflektif düşünmek için alan açmalıdır. Bu nedenle otoetnografik çalışmayı analiz etmenin yolu, belki de aynı yöntemle bizde nereye tekabül ettiğine bakmaktır: "Politikanın dışında bırakılarak özel alana itilen hayatlarımız bizi anlamsız, havada asılı hâlde bırakır." Bu cümleyi emek yoğun bir sürecin sonunda babamın fiziksel olarak oldukça iyileştiği ama duygusal olarak bir yer değiştirme ile onun ebeveyni gibi olduğum, yani bakım yükümün devam ettiği tez sürecimde yazmıştım. Bu cümle, benim için yalnızca genel geçer bir bilgi değil; o dönemdeki duygularımın da bir yansımasıydı. Kendimi bildim bileli benliğimin ve savunma mekanizmalarımın bir parçası olan sessizlik –çokça düşünüp az konuşmak– bakım verme sürecimin de temel bir öğesi oldu. Bez değiştirmek, yara bakımı yapmak, tüm varlığını yaralı bir bedeni ve ruhu korumaya göre yeniden düzenlemek gibi meseleler, içimdeki örtük inanca göre "başkalarını ilgilendirmeyen" şeylerdi (bu örtük inanç ve davranış elbette bakım emeğinin görünmezliği, kadın olmak, yoksulluk gibi birçok kültürel ve politik yapı ile ilişkili). Ancak bunları anlatmadığımda, anlatacak bir şeyim de kalmıyordu. İşte bu nedenle, Serpil Aygün Cengiz'in bakımın utanç verici, iğrenç, çoşkulu yönlerini kapsayan otoetnografik anlatımı, otuz altı yıl sonra benim için de terapötik bir et-

ki yaratıyor. Çünkü bu anlatım, yalnızca kırılganlığı görünür kılmakla kalmıyor, kırılganlığı bir bilgi kaynağı ve yöntemsel duruş olarak merkeze alıyor. Bilgi üretim süreçlerini sorgulamaya açıyor.

Ayrıca bu dosya için sosyal politika, refah rejimleri ve demografi alanında yaptığı öncü nitelikteki çalışmalarıyla tanınan Gøsta Esping-Andersen ile bir söyleşi yaptık. Sosyal politikanın bugününe odaklanan söyleşide yükselen sağ, bakım emeğinin paylaşımı, çocukluk gibi başlıkların yanı sıra Esping Andersen'ın alanla kişisel ilişkisine de değinildi.

Son olarak bu dosyada iki dosya-dışı yazı da yer alıyor. Aksu Akçaoğlu, *Zarif ve Dinen Makbûl* kitabında tartıştığı muhafazakâr orta sınıflara dair takibini devam ettiriyor. Makalesinde, "muhafazakâr orta sınıfların son yarım yüzyılda geçirdiği dönüşümleri 1967'de İzmir'de kurulan Akevler Kooperatifi ve 2002'de Adalet ve Kalkınma Partisi'nin iktidara gelmesinin ardından çok katlı lüks binaların ve sitelerim mantar gibi çoğaldığı, eski bir gecekondu mahallesi olan Çukurambar örnekleri üzerinden" ele alıyor. Siyasi temsil bağlarının muhafazakâr orta sınıfların dönüşümünde oynadığı role eğiliyor.

Gülay Uğur Göksel ise otoriterleşme literatüründe sıklıkla adı geçen Hindistan'ın, bağımsızlıktan sonra hangi aşamalardan geçerek adım adım otoriter bir yönetime doğru ilerlediğini ortaya koyuyor. Bunu yapmak içinse Narendra Modi liderliğindeki Bharatiya Janata Partisi'nin (BJP) otoriter yönetim stratejilerini, seçim başarılarını ve halk desteğini fikirler-çıkarlar-kurumlar çerçevesinde inceliyor.

MELİSA YILDIRIM

KAYNAKÇA

Esping-Andersen, G. (2006) "Toplumsal Riskler ve Refah Devletleri" A. Buğra ve Ç. Keyder (der.) *Sosyal Politika Yazıları*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Fisher, B. ve Tronto, J. (1990) "Toward a Feminist Theory of Caring" Abel, E. ve Nelson, M. (ed.), *Circles of Care*, SUNY Press, Albany.

Lynch, K., Baker, J. ve Lyons, M. (2009) *Affective equality: Love, care and injustice*, Palgrave Macmillan, Londra.

Özateş-Gelmez, Ö.S. (2014) "Kadının Bakım Emeğinin Evde Bakım Uygulaması Üzerinden Değerlendirilmesi Bir Karma Yöntem Araştırması: Ankara Mamak Örneği", yayımlanmamış doktora tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Babanın bakım veren kızı olmak: Otoetnografik bir yüzleşme*

*Serpil Aygün Cengiz***

Özet: Bu otoetnografik makalede yazar, 1988 yılında kanser hastası olan babasına yaşamının son döneminde bakım verdiği üç aylık süreci hem kişisel hem de kültürel-politik bağlamda ele almaktadır. Çağrışımsal otoetnografi ve analitik otoetnografi tekniklerini birleştiren metindeki ana gövdede yazarın kişisel deneyimi aktarılırken, dipnotlarda bu deneyim kültürel, toplumsal ve cinsiyetlendirilmiş bir bağlamda yorumlanmaktadır. Metinde, bakım emeği sınıfsal ve toplumsal cinsiyet kodlarıyla örülü bir kolektif pratik olarak konumlandırılırken anlatı, klasik akademik yapıdan saparak parçalı, zamansal olarak kesintili bir biçimde kurulmaktadır. Bu biçimsel tercih, bir yandan etnografik yazının temsil krizine yanıt arayan yeni yönelimlerle bağ kurmaya çalışırken bir yandan da kişisel belleğin kırılganlığını ve bakım deneyiminin süreksizliğini yansıtmaktadır. Bakım verme deneyimi utanç, öfke, yabancılaşma, suskunluk ve tükenmişlik gibi ikircikli duygulanımlar üzerine kuruludur. Hasta bakımı sadece fiziksel emekle sınırlı olmayan duygusal bir yük getirmekte ve bu yük çoğunlukla kadınlara taşıtılmaktadır. Ekonomik boyutu da olan bakım emeği, devletin yokluğu ve kurumların duyarsızlığıyla değersizleştirilerek görünmez kılınmaktadır. Halihazırdaki duruma eleştirel bir bakış, bakımı sadece aile içi bir sorumluluk olarak görmeyip etik ve politik bir yüzleşme alanı olarak tartışmaya açmaktadır.

Anahtar sözcükler: Bakım verme, bakım emeği, cinsiyetlendirilmiş bakım emeği, çağrışımsal otoetnografi, analitik otoetnografi.

(*) Yazımı okuyarak düşüncelerini ileten Hande Çayır ile Meryem Karagöz'e ve metnimi yüksek sesle –kimi yerlerinde boğazım düğümlenerek– okuduğum lisansüstü dersimde, beni dinleyerek yorumlarını paylaşan İrem Taşçı, Erhan Korkmaz, Mehmet Emin Ölbeci, Muhammed Küntuğ, Nurullah Yavaş, Hakan Ersöz ile Ayşe Gürhan'a, ayrıca yazıda yer alan fotoğrafın dijital düzenlenme sürecindeki desteği için Murat Karakılıç'a teşekkür ediyorum. Makalemi yazarken düşüncelerimi derinleştirmek ve anlatımımı biçimsel olarak zenginleştirmek amacıyla, OpenAI tarafından geliştirilen ChatGPT'den yararlandım. ChatGPT'nin metnime katkısını etik sorumluluğumun bir parçası olarak burada açıkça belirtmeyi de önemsiyorum.

(**) Prof. Dr., Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Halkbilimi Bölümü Etnoloji Anabilim Dalı, serpilayguncengiz@gmail.com

> Otoetnografi, utanç ve korkunun yalıtımını sıyırarak çıplak denebilecek bir teli uzatmak gibidir; böylece herkes bu tele bir bağlantı yapabilir, bir bağ akımını hissedebilir, kendini belli bir bedene, mekâna ve zamana hayal yoluyla yerleştirebilir. Bu riskli görünebilir, ancak mesafe aracılığıyla güvenlik yanılsamasını sürdürmeye çalışmaktan daha az yıpratıcıdır. Mesele tam bir ifşa değildir – ben kendimi o kadar iyi tanımıyorum. Mesele, kendimizi içine yansıtabileceğimiz bir alan yaratmaktır; mikro ile makronun, içten dışa ile dıştan içe akanın birbirine karıştığı bir alan; burada olan, olmuş ya da olacak olan şeyler biraz kaygan hale gelebilir. Bu, dikkat verme yöntemidir; kendimi hesap vermeye çağırmanın, bir tür bakım, idare etme ve bir toplulukla birlikte düşünme pratiği olarak gerçekleştirilmesidir (Tamas, 2017: 112).
>
> – Sophie Tamas,
> "The Shadow Manifesto"

Otoetnografinin kurucularından biri olarak kabul edilen Carolyn Ellis, *The Ethnographic I: A Methodological Novel About Autoethnography* adlı kitabında otoetnografiyi, "otobiyografik ve kişisel olanı kültürel, toplumsal ve siyasal olana bağlayan araştırma, yazma, hikâye ve yöntem" olarak tanımlıyor (Ellis, 2003: xix). Ben de bu metni, babamın 1988 yılında yaşadığı ağır hastalığın son döneminde ona verdiğim bakım üzerine, kişisel hikâyemi kültürel, toplumsal ve siyasal bağlama yerleştirerek kaleme aldım. Bu otoetnografik çalışmamı, iki katmanlı bir yapı üzerine kurdum: çağrışımsal (*evocative*) otoetnografiden beslenen ana gövde metin ve analitik otoetnografi çerçevesinde yapılandırılmış dipnotlardan oluşan bir yan metin. Gövde metin, Arthur P. Bochner ve Carolyn Ellis'ın geliştirdikleri çağrışımsal yaklaşımdan (2016) ilhamla kişisel deneyimime içeriden bir sesle yaklaşarak bakım vermenin yaşantısal boyutuna odaklandım. Dipnotlarda akan paralel anlatı ise, Leon Anderson'ın analitik otoetnografi kuramına (2006: 373-395) dayanarak deneyimimi kültürel bir bağlamda çözümlemeye yöneldim. Bu iki düzlemde, bakım verme deneyimimin hem duygusal derinliğini hem de kültürel katmanlarını sorgulayan çok katmanlı eleştirel bir otoetnografik anlatı inşa etmeye çalıştım.

Makalemi, geleneksel üçlü yapı (giriş, tartışma, sonuç) etrafında örülen klasik akademik kurgu sınırlarını aşarak kırık, parçalı ve zamansal olarak kesintili bir anlatı biçimiyle tasarladım. 1980'lerden itibaren özellikle etnografik yazımda gözlemlenen biçimsel dönüşüm, sosyal bilimlerde anlatının temsil işlevine dair temel soruları gündeme taşımıştır. Bu dönüşüm, James Clifford ile George E. Marcus'ın editörlüğünü yaptığı *Writing Culture* (1986) adlı kitapla görünürlük kazanmış ve etnografik anlatının nesnel, bütüncül ve şeffaf bilgi üretimi iddiasını sorgularken, yazının kendisini de bir temsil nesnesi olarak tartışmaya açmıştır. James Clifford'ın ifadesiyle, etnografi yalnızca bir anlatı değil, aynı zamanda etik ve politik tercihlerle örülmüş bir kurmacadır (Clifford, 1986: 5-8). Bu bağlamda, hayatın derinliğini ve çok katmanlılığını metne taşıyabilecek yaratıcı yazım biçimleri uzun süredir etnografi alanında denenmektedir. Carolyn Ellis'in

etnografik araştırma yöntemini roman formunda tartıştığı *The Ethnographic I* (2003) başlıklı çalışması, Sophie Tamas'ın aile içi şiddet deneyimini beş perdelik bir tiyatro oyunu biçiminde yapılandırdığı doktora tezi (2011a) ve Renato Rosaldo'nun kafa avcılarının öfke ve yas duygularını yarı antropoşiirsel (*antropoesía*) bir yaklaşımla incelediği çalışması (2014) bu yaratıcı yönelimlerin güçlü örneklerindendir. Kendi çalışmamı da, mekanik ve nesnelliğe dayalı geleneksel anlayışların ötesine geçen, amacı doğruluğu sabitlemekten ziyade çoklu hakikat olasılıklarına açıklık yaratmak olan yeni etnografik yaklaşımın bir örneği olarak konumlandırıyorum (Richardson ve St. Pierre, 2005: 959-978). Bu doğrultuda, metnimde doğrusal bir anlatı (*linear narrative*) yapısına bağlı kalmaksızın kişisel belleğin kırılganlığını ve bakım deneyiminin kesintili doğasını yansıtabilecek parçalı (*fragmented*) bir anlatım biçimini benimsedim. Yazımın odağında (aktarabildiğim ve sustuklarımla) kendi kişisel deneyimim var. Benim deneyimimin toplumsal, kültürel, tarihsel olanla ilişkilenmiş bir deneyim olarak her birimizin bakım verme deneyiminin çeşitli açılardan bir yansıması olduğuna inanıyorum, çünkü bakım vermek, bireysel bir edim olduğu kadar, cinsiyetlenmiş, sınıfsal ve kültürel kodlarla örülü kolektif bir pratiktir de. Aslında yalnızca, yazdığım gövde metin bile okur için yeterli olabilirdi diye düşünüyorum; çünkü ben de Arthur P. Bochner'in sözlerine katılarak inanıyorum ki, *iyi bir hikâyeden daha kuramsal hiçbir şey yoktur* (akt. Ellis, 2003: 23).

1988 yılı, mayıs ayı. Ankara SSK Dışkapı Hastanesi. Babam ameliyat oldu. Doktorunun dediğine göre açıp kapamışlar. Her yerini sarmış. Henüz 52 yaşında babam. Demir çelik fabrikasında sıcak haddehanede çalışan birçok arkadaşı gibi o da kanser hastası. Yoğun bakımdan çıkarıldı. Gece yanında birisinin kalması gerekiyor. Annem ve ağabeyim benim kalacağımı söylüyorlar. Daha önce hayatımda hiç hasta bakmadım. Bütün gece bir sandalyede oturacağıma göre rahat edeyim diye bahçıvan kot pantolonumu giyiniyorum evde.[1] Niyeyse yanıma *Zenit* fotoğraf makinemi de alıyorum – ertesi gün annemle ağabeyim hastaneye geldikten sonra babamla birlikte fotoğraflarını son kez çekeceğimi o sırada bilmiyorum.

1 Annemle ağabeyim hastanede babamın yanında gece benim kalacağımı söylediklerinde düşünebildiğim tek şey rahat bir kıyafet giymem gerektiğiydi. Terminal (yaşam sonu) dönemde hasta bakımı –kendi deneyimimden de biliyorum– gerçekten çok zor. Ailede bu bakımı veren kişiler çoğunlukla daha önce benzer bir deneyimi olmayan, tıbbi açıdan eğitimsiz ve bir anda kendilerini –benim gibi– bakım verme rolünde bulan bireyler oluyor. Konuyla ilgili literatürde hasta yakınlarının hastanın ihtiyaçlarını karşılamada yaşadıkları zorluklar ile kendi fiziksel ve ruhsal sağlıklarıyla ilgili yaşadıkları sorunlar üzerine çok sayıda yayın bulunuyor (Adelman vd., 2014: 1052-1060; Alshakhs vd., 2024: 112-127; Pinquart ve Sörensen, 2003: 250-267; Schulz ve Beach, 1999: 2215-2219; Vitaliano vd., 2003: 946-972). Benim için, hayatımda ilk kez üstlendiğim bakım rolünde aklıma gelen ilk gereklilik rahat bir kıyafet giymek olmuştu; ama ilerleyen haftalarda –ve bugün bile– bakım vermenin yalnızca teknik veya pratik bir beceri değil, bedensel sezgiler, duygulanımsal çelişkiler ve etik belirsizliklerle örülü, çok katmanlı bir deneyim olduğunu daha iyi anlıyorum.

Annem, babam ve ben[2] *(1988, Ankara SSK Dışkapı Hastanesi).*

Babamın kaldığı odada başka birkaç erkek hasta daha var. Aradan geçen otuz yedi yılın ardından o odadaki hastalardan sadece birini –çok sigara içtiği için bacağının kesildiğini söyleyen o hastayı– hatırlıyorum. Babam da çok sigara içerdi. Hemşire bana gece boyunca seruma çok dikkat etmemi söylüyor. Serum tam biterken onlara haber vermeliymişim ki yenisi takılsın.

2 Annemle babamın bu fotoğrafını, babamın ameliyatından sonra hastanede ben çektim. Yazımı hazırlarken, o döneme ait hastane fotoğraflarını albümümde arayıp buldum. Çektiğim kareler üzerine düşünürken şu soru geldi aklıma: Eğer bu fotoğraflar çöpe gitmeyip sahipsiz bir biçimde bir gün bizi tanımayan birilerinin eline düşerse, onlara bakan biri burada devletin ölüme terk ettiği bir erkek bedenini ve ona bakan bir eş ile kız çocuğunun görünmez bakım emeğini fark edebilir mi? Metin Altıok'un "Öndeyiş" şiirinden şu dizeler geçiyor aklımdan: "Beni hoyrat bir makasla / Eski bir fotoğraftan oydular. // Orda kaldı yanağımın yarısı, / Kendini boşlukla tamamlar." Fotoğrafta başkalarınca zaten görülmeyecek olanı, ben görüntüden silersem –yani bedeni eksilterek boşluk üretirsem– bu jest temsilin sınırlarını zorlayan bir etnografik pratiğe dönüşebilir mi? Seçtiğim bu fotoğrafta, annemle ben bakım verenler olarak, kamusal anlatılarda sıklıkla görünmez kılınan, görünmezliği "doğal" sayıldığı için anlatı değeri taşımayan emekle varız. Ben zaten fotoğrafı çeken olarak görünmüyorum. Annemi de görüntüden çıkarmam, ikimizin bu bakım sürecinde kültürel olarak silinmişliğine görsel düzeyde bir karşılık üretiyor. Öte yandan, babamın görüntüsünü de fotoğraftan çıkarmış olmam, Giorgio Agamben'in biyopolitika kuramı içinde yerini buluyor: Devletin gözünde, üretkenliğini yitirmiş, ölümcül hastalığı olan bir emekli işçi – sadece biyolojik bir varlık, yani "çıplak hayat" (Agamben, 2013: 15). Onu fotoğraftan silmek, bu indirgenişe tepki olarak bir tür görsel karşı-silme jesti gibi okunabilir. Sonuçta, bu fotoğrafta kimse görünmese de, fotoğrafın kendisi bakım sürecinin politik anatomisini çerçeveleyen bir *boşluk anlatısı*na dönüşüyor. Anne ile kızın temsil edilemeyen bakım emeği, ölüme terk edilmiş bir erkek bedeni ve bu hikâyeyi sessizce kayda geçiren bir kız çocuğu: Hepsi boşluktaki yerini alıyor. Gördüğünüz bu fotoğraf artık, temsile sığmayan her şeyin çığlığıdır.

Sabahın ilk ışıklarından kısa bir süre sonra ameliyatı yapan doktor vizite geliyor odaya. Babam neşeli. İyileşeceğine inanıyor.

"Nasılsınız, Burhan Bey?"

"İyiyim, sağ olun. Acaba ölecek miyim?"

"Evet, öleceksiniz."

Arkasını dönüp gidiyor odadan. Yer, duvarlar, demir karyolalar, hasta başı dolapları, serum askıları, o an her şey silinip kayboluyor. Sadece babamla ben. Yerçekimsiz bir boşluktayız. Epey bir süre babam hiç konuşmuyor. Sessizce bekliyorum.[3]

"İlhan'a söyle, ben Ereğli'ye dönmek istiyorum."[4]

Gidip ağabeyimi nasıl buldum, ambulans nasıl ayarlandı, babam ve annemle birlikte ambulansla nasıl yola çıktık, hiç hatırlamıyorum; fakat tek bir sahne zihnimde kristal berraklığında. Babamın daha Ankara sınırlarından çıkarken dikişleri kanamaya başlıyor, acı içinde ambulansı durdurup yolun kenarına çektirerek bana şehirlerarası otoyolun ortasında durup (biz yola çıkmadan evvel arkadan arabayla geleceğini söyleyen) ağabeyimi beklememi istiyor. Orta refüjde çaresizce bekliyorum. Gözlerimden sel gibi gözyaşı akıyor.[5] Değil yolu, hiçbir

3 Doktorun babama öleceğini umursamaz bir dille söylemesiyle birlikte babamla ben birden günün olağan akışından kopuvermiştik. Bir anlamda, bizim için oracıkta, Giorgio Agamben'in deyişiyle simgesel olarak ölüme itildiğimiz bir "istisna hali" oluşmuştu (2006: 9-10). Agamben, modern iktidarın, özneleri zaman zaman hukukun ve toplumsal değerin dışına itip "çıplak hayat"a, sadece biyolojik varoluş olarak kalmış, siyasi/toplumsal değerden yoksun bırakılan yaşama indirgediğini belirtir (2013: 15, 140). Öleceğinin söylenmesi değil, öleceğinin söylenme biçimiyle babama reva görülen bu muamele, onun insan olarak değerinin nasıl göz ardı edildiğini, sadece ölümü beklenen bir beden olarak görüldüğünü gösteriyordu. O an, doktorun babama sıradan bir şey söylüyormuş gibi "Evet, öleceksiniz," demesi yalnızca babamın ruhunda derin bir tahribat yaratmadı, aynı zamanda bu saldırı karşısında onun kırılganlığına tanıklık eden ama hiçbir şey yapamayan biri haline gelerek beni de donuklaştırıp dilsizleştirmişti.

4 Yapılan araştırmalarda terminal dönemdeki kanser hastalarının çoğunun (hastane veya hospis ortamı yerine) evde ölmeyi istediği görülüyor (Işıkhan, 2008: 36; Menekli vd., 2021: 89; Nerse, 2020: 137). Babamın, kendi doktorundan öleceğini öğrenmesinin ardından ilk isteğinin Ereğli'ye, eve dönmek olması –terminal dönemde olan birçok hasta gibi– evde ölmeyi istemesinin bir sonucu olsa gerek. Babamın isteği ölürken ailesiyle birlikte olmak, sevdikleriyle tanıdık çevrede vedalaşmak, kültürel ve duygusal biçimde "iyi ölmek" miydi diye düşünüyorum bugün. Babam için evde ölmenin ne anlama geldiğini bilemiyorum. Babamın "evde ölmeyi istemesi", benim için sonradan bakımın, sorumluluğun ve tanıklığın iç içe geçtiği yoğun bir deneyim anlamına gelmişti. Babamın evde ölme arzusu gerçekleştiğinde, "ev"in anlamı da benim için değişmişti. Ev, artık benim için ölümün hiç de romantik veya gizemli olmayan yanlarıyla sahnelendiği bir mekândı. Bakım veren kişi olarak duygularım sadece sevgi, merhamet, şefkat değil, aynı zamanda yorgunluğun ve üzüntünün eşlik ettiği –ama dışavuramadığım– öfke ve yoğun bir suçluluk duygusuydu da. Günlük yaşam döngüsünün merkezinde ölüme tanıklık edilen, ölümle müzakere edilen bir yer olarak ev, babasına bakım veren bir kız evlat olarak beni (Victor Turner'ın deyişiyle) "yasa, gelenek, uylaşım ve törenlerce belirlenip sıralanan konumların ne birinde ne ötekinde", "ne burada ne orada" olan bir "eşik insanı"na dönüştürmüştü (Turner, 2018: 96). Artık ne ev ne hastane olan (veya hem ev hem hastane olan) evimizde akıp giden "zaman" içinde evimiz sorumluluk ile tükenişin iç içe geçtiği bir eşik mekândı.

5 Burada anlattığım sahne dışında babamın hayatının son üç ayında ona bakım verirken gözyaşlarımın aktığı başka hiçbir an yok; fakat babamın vefatından bu yaşıma kadar yaşadıklarımı anımsayarak kaç kez ağladığımı bilemiyorum – o kadar çok. Gözyaşı sadece bedensel bir dışavurum anlamına gelmiyor: William Blake, "The Grey Monk" adlı şiirinde "Gözyaşı entelektüel bir şeydir," diyor (Yeats, 1905: 110). Blake'in dizesi, gözyaşı benzeri bedensel bir dışavurumun

şeyi göremiyorum ağlamaktan. Herhalde yoldan geçen birileri polisi aramış ki bir araç geliyor ambulansın yanına. Ağabeyimi bulmaları için arabamızın plakasını söylüyorum: 67 DC 192. İlhan nihayet geliyor. Ambulansı bırakıp arabamızla yola devam ediyoruz. Birkaç saat sonra çekirdek aile olarak artık Ereğli'deki evimizdeyiz. Böylece babamın vefatına kadar üç ay sürecek olan hasta bakımı günlerim başlıyor.

Ereğli'deki ilk günlerimiz devlet hastanesinde geçiyor. Gündüzleri babama ben refakat ediyorum, geceleri annem.[6] Babam çok az yemek yiyebiliyor ve her yemek yeme denemesinden sonra kusuyor. Kusarken leğeni ben tutuyorum. Sıvı ve yiyecek parçaları gürültüyle, sağa sola sıçrayarak dökülüyor leğene. Kahverenginin her tonunu görüyorum kusmuğun içinde. Sonra leğeni tuvalete götürüp yıkıyorum. Her seferinde midem bulanıyor, alışamıyorum.[7]

---

salt duygusal bir tepki olmadığını, aynı zamanda tarihsel olarak şekillenmiş politik bir eylem olduğunu gösteriyor. Gözyaşı yalnızca duyguları imleyen bedensel bir sıvı değil, duygulanımsal bir *bilme* biçimidir de. Bu nedenle bedenin etnografisi, gözyaşını araştırılması gereken bir saha gibi görür. Odağında (görünen ve görünmeyen gözyaşlarıyla) ıstırabımın olduğu bir deneyimimi neden yazıya döktüğümü sorguladığımda ise bunun deneyimime anlam kazandırma ihtiyacımdan kaynaklanıyor olabileceği sonucuna varıyorum. Bochner, anlatı üzerine yazdığı makalesinde bir deneyimi hikâyeye dönüştürmenin hem kişinin kendi ıstırabına anlam kazandırmak için bilinçli bir eylem olduğunu hem de bunun, sessizlik içinde acı çekmeye karşı bir savunu olduğunu söylüyor (2001: 148). Benim yazım da yalnızca duyguların dışavurumu veya kişisel bir hafıza kaydı dökümü değil, gözyaşıyla bedenleşen bir bilme biçiminin, kültürel olarak suskun bırakılmış bir deneyimi dile getirerek analitik hale getirme çabasıdır.

6 Kendi deneyimimde terminal dönemde bir hasta olarak babama evde bakım verme sorumluluğu kendiliğinden, neredeyse sessiz bir mutabakatla (ağabeyime değil) anneme ve bana kalmıştı. Bu tablo, benim aileme ilişkin özel bir durumu değil, literatürde de açıkça belgelenmiş yapısal bir örüntüyü yansıtıyor. Bakım vermenin aile içinde erkeklerin değil, kadınların görevi olarak görülmesi literatürde de belgelenen bir gerçekliktir: Erkek aile üyeleri genelde dışarıdan katkılar sunarken, kadınlar doğrudan bakım işini üstleniyorlar (veya üstlenmek zorunda bırakılıyorlar) (Pharr vd., 2014: 3-5). Araştırmalar, terminal dönem hastalarının evde bakımında kadınların birincil bakım veren rolünü üstlendiğini, erkeklerin ise çoğu zaman bu sorumluluğun dışında tutulduğunu gösteriyor (Guberman vd., 1992: 607-617; Sutherland vd., 2016: 907-920). Kadınların hemşireliğe daha "uygun" görülmesi geleneksel toplumsal cinsiyet normları temelinde bakım emeğinin değersizleştirilmesiyle de sonuçlanan eşitsiz bir yük paylaşımıdır. Bakım emeğinin toplumsal cinsiyetle örülmüş doğası, yalnızca kadınlara yüklenen görevleri değil, aynı zamanda bu yükün anlatılma biçimlerini de şekillendiriyor. Tamas, kadına yönelik şiddet üzerine kaleme aldığı yazısının "bir sonraki kadın için hayatı daha iyi hale getirip getirmeyeceğini" bilemediğini söylüyordu (2011b: 455); ben de bir sonraki bakım veren için aynı soruyu soruyorum kendi kendime ve doğrusu ben de bilemiyorum; bununla birlikte sosyal bilimler alanında insanın kendi deneyimi üzerine yazmasının ayrıca iyileştirici bir etkisi var. Deneyimi yazmak, olan bitene dikkat kesilmenin bir yolu; çoğu zaman duyguların gerisinde beliren anlamları yazı aracılığıyla ancak sezebiliyorum. Biliyorum, "kulağa basit geliyor, ama ben genellikle hissetmek için değil, anlamak için yazıyorum" (Tamas, 2008). Yazı, yarayı kapatmaz belki ama ona eşlik edebilir; otoetnografi, yalnızca yaşanmış olanı temsil etmek için değil, aynı zamanda yaşanırken henüz kavranamamış olanı dile getirebilmek için vardır ve belki "iyileşmek" dedikleri böyle bir şeydir.

7 Babamın hastanedeki bakımının ilk günlerinde bedenimin verdiği tepkiler –iğrenme, geri çekilme, kolumun bacağımın donup kalması– beni utandırıyordu. Ama şimdi, bu bedensel karşı koyuşlarımı saklamayarak anlatmak istiyorum; çünkü bakım veren herkesin deneyimlediği bakımın zahmetine dair suskunluk perdesi kaldırılmalı diye düşünüyorum. Babama bakım verirken, Julia Kristeva'nın iğrenç (*abject*) olarak tanımladığı, benliğin sınırlarını ihlal eden kusmuk, dışkı, idrar (2014: 92) gibi şeylerle karşılaştığımda yalnızca babamın bedeni değil, kendi bedenim de tanıdıklığını yitiriyor, sanki çözülüyordu. Kusmuğun görünümü ve kokusu, kusma kabı-

Artık gittikçe artan şiddette ağrıları var. Uyuşturucu veriyorlar, ama günler geçtikçe verdikleri doz yetmiyor. Babamın ağrıları ataklar halinde. Her seferinde yatakta iki büklüm. Dehşet içinde doktorunu bulmak için hastanenin altını üstüne getiriyorum. Doktor beni kıpırtısız dinliyor.

"Daha fazla ağrı kesici veremeyiz, ölür."

Doktorun ses tonu çok sakin. Sipariş ettiğimiz pastanın üzerine çilek koyamayacaklarmış gibi konuşuyor benimle.[8] Hastane koridorunda babamın kaldığı odaya doğru "Daha fazla ağrı kesici veremeyiz, ölür," cümlesiyle birlikte itişe kakışa yürüyorum. Kafamda pastaneden sipariş istekleri dönüyor: Az ağrılı baba maalesef tükenmiş, ama istersem orta ağrılı baba stokta var, benim için zorunlu görünen seçenek ise çok ağrılı baba. Yürürken nefesimi tuttuğumun farkında değilim. Babamın ağrısı için başka bir şey yapılmamasının hastane için sadece basit bir prosedür olduğunu kavrıyorum aniden. Babam hâlâ yatağın içinde ağrıdan kıvranıyor. Ağrısını bu kadar açıkça sergilediği için öfkeleniyorum. Doktorun cümlesini duygularımı askıya alarak ona olduğu gibi tekrarlıyorum. Duygusuzluğum, yüzeyselliğim, kendime yabancılaşmam hoşuma gidiyor.[9] Hemen

---

nı her seferinde yıkamak zorunda kalmam, idrar torbasının sıcaklığı ve onu boşaltırken hissettiğim tiksinme, ameliyat yarasının görünümü ve pansuman anlarının yarattığı dehşet duygusu benim için sadece saf bedensel deneyimler değildi. Julia Kristeva'nın tanımladığı gibi, "kirden, dışkıdan, pislikten ayıran ve uzaklaştıran iğrenme ve mide bulantısı" (Kristeva, 2014: 15) benliğimin sınırlarını bulanıklaştıran ve kendimi, kendi bedenim içinde yabancılaştıran bir tür çöküş deneyimine dönüşmüştü. Yazımda, hastalık ve bakımı arındıran (hatta bazen de idealize eden) söylemin ötesine geçerek, bakımın kültürel olarak bastırılmış, suskunlukla çevrelenmiş "pis" yüzünü görünür kılmak istiyorum; çünkü bakım, yalnızca sevginin eşlik ettiği bir şey değil, aynı zamanda bedenle, iğrenç görülenle ve sessizlikle yürütülen bir müzakere biçimi.

8 Babamın şiddetlenen ağrısı için yardım istediğimde doktorun çok sakin bir ses tonuyla "Daha fazla ağrı kesici veremeyiz, ölür," demesini anlatırken sanki sipariş ettiğimiz pastanın üzerine çilek koyamayacaklarmış gibi benimle konuşulduğunu yazma fikri bu makaleyi yazarken aklıma geldi. Benzer biçimde, metnimde babamın hasta olup vefat ettiği 1988 yılından 2025'e, 2025'ten annemin hastalanarak vefat ettiği 2018 yılına, 2018'den 1988'e, sonra tekrar bugüne dönüşlerim metnimdeki zamanın, modern etnografik anlatılarda olduğu gibi düz bir çizgide (doğrusal) ilerlemediğini okura gösteriyor. Yazımda hikâyemin kronolojiden sapması bilinçli bir tercih oldu: Hem belleğin parçalı doğasına hem de bakım verme deneyimimin zamansal ritminin iç içe geçmişliğine uygun bir yapı arayışımdı bu; çünkü yalnızca olayların ne zaman gerçekleştiği değil, anlatıcının onları nasıl hatırladığı, hangi duygusal yoğunluklarla deneyimlediği ve hangi bağlamlarda yeniden anlamlandırdığı da çok önemli. Bu tercihimin düşünsel bir dayanağı da var: Johannes Fabian, *Zaman ve Öteki* adlı çalışmasında, modern etnografik anlatıların ötekini zamansal olarak nasıl geride konumlandırdığını ve böylelikle bir tür "zamansal mesafe" yaratarak onu şimdiki zamandan dışladığını öne sürer; Fabian'a göre bu doğrusal zaman kurgusu, etnografların kendi deneyimlerini başka bir zamanda temsil etmelerine yol açar (1999: 61-98). Oysa benim anlatımımda zaman, doğrusal ilerlemek yerine kırık ve kimi zaman döngüseldir. Ben burada yalnızca "geçmişte olan" bir hikâyeyi aktarmıyorum, geçmiş ile şimdinin nasıl iç içe geçtiğini, geçmişin bugünün içinde nefes almaya devam ettiğini duyulur kılmaya çalışıyorum.

9 Babamın artarak devam eden ve tıbbın çare bulamadığı ağrılarıyla benim baş edebilmem elbette olanaksızdı. Bugünden geçmişe dönüp baktığımda, bakım verirken ara ara tüm duygularımı askıya aldığım anlarda duyduğum hoşnutluk kendimi tükenmiş hissetmekten kaynaklanıyordu sanırım; çünkü babama bakım verirken yaşadığım duygusal uyuşmalarımın beni kısa süreliğine olsa da rahatlattığını bugün görebiliyorum. Bu duygudurumumun adını da biliyorum artık: şefkat yorgunluğu. Uzun süreli ve yoğun bakım emeğinin sebep olduğu tükenme ve empati yitimi olarak tanımlanan "şefkat yorgunluğu" (*compassion fatigue*) başkasının acısına uzun süreli ta-

ardından çenem önüme düşüp göğsümde mühürleniyor. Utanç: İlk değil, son değil.[10]

Bir sandalyenin tepesinde bütün gün hiç konuşmadan oturmak, idrarı için ördeği getirip götürmek, idrar kabını yıkamak, birazdan kusacağı yemeğini yedirmek, kusmukları izlemek, kabı temizlemek, seruma göz kulak olmak, ağrı çekişini seyretmek, doktorlara azıcık daha daha ağrı kesici vermeleri için yalvarmak, ölüyor olmasına duyduğu öfkesine tanık olmak.

"Burada yapabileceğimiz bir şey yok, eve götürün."

Babam artık sadece biyolojik bir varlık devlet için. Yaşaması veya ölmesi bir değer taşımıyor. Hastane içinse sadece artan bir yük, boşaltılması gereken bir yatağın işgalcisi, hastane defterlerinde önemsiz bir kayıt.[11]

nıklığın neden olduğu bir tür ruhsal yaralanma (Lynch, 2017: 9). Babama bakım verirken yaşadığım şefkat yorgunluğu, yalnızca onun bedensel ağrılarına değil, aynı zamanda kendi içimdeki karanlık duygulara da tanıklık etmemi gerektiriyordu; ama o genç yaşımda, bu duygularımı nasıl ifade edebileceğimi bilmiyordum. Öfke, suçluluk, babamı zaman zaman ihmal etmeyi istemek, hatta kaçıp gitme arzusu gibi duygularımın çoğu zihnimde bastırılmış, tanınmamış, hiç dile gelememişti. Bugünden bakınca fark ediyorum ki o duygularım yine de (doğrudan olmasa da) dolaylı yollarla kendini dışavuruyor/muş. Şefkat yorgunluğum duygularımın uyuşmasıyla gelen hissizlik halimde veya metnimi şimdi yazarken uydurduğum çilekli pasta benzetmesi gibi (anlattığım durum için uygunsuz olan) grotesk mizah anlayışımda meğer ete kemiğe bürünüyor/muş.

10 Geçmişe dönüp (babama ve demans hastası olduğunda anneme) bakım verme deneyimlerime baktığımda düşündüklerimden veya hissettiğim duygulardan utanç duyduğum sayısız an aklıma geliyor. Utanç duymanın nedeni, kırılgan olduğumuzu kabul etmektense kötü olmayı daha tahammül edilebilir görmemiz olabilir mi? Travma üzerine etnografik çalışmalarıyla tanınan Tamas, travmatik deneyimi "anlamlandırmanın mümkün olduğunu ve bunun iyileşmenin merkezinde yer aldığını varsaydığımız anda, travmayı hâlâ taşıyanları, *kendimizi* anlaşılır kılmayı başaramadığımız, iyi hissetmeyi reddettiğimiz ve işlevsiz başa çıkma biçimlerine saplantılı biçimde tutunduğumuz için *suçlamaya başlarız,*" diyor, çünkü bu durumda, "zarar görmemize neden olan toplumsal yapılar ve kişiler yerine, hem patolojinin hem de müdahalenin merkezi, travma yaşayan birey olur" (Tamas, 2011b: 433). Böylece, mağdurun suçlu olması –ailenin de, devletin de işine gelecek şekilde ve sadece görünüşte– hayatı kolaylaştırır.

11 Babam için doktorun bize "Burada yapabileceğimiz bir şey yok, eve götürün," demesi hastanenin gözünde babamın yaşamının nasıl değersiz görüldüğünü gösteriyordu. Babamın terminal dönemde bir kanser hastası olması dolayısıyla onun artık bir insan olarak değil, sadece yaşayan bir organizma olarak görülüyor olması bana tam şu anda, 1920 yılında Almanya'da yayımlanan *Yaşanmaya Değmeyen Hayatı Ortadan Kaldırma Yetkisi* kitabında yer alan şu cümleyi hatırlatıyor: "... artık yaşanmaya değmeyen hayatları kurtarmak için, doğanın kendisi genellikle gecikmişliğin gaddarlığıyla bunlara son verene dek –çoğunlukla tamamen boş yere– özen ve sabır gösteriyor ve enerji harcıyoruz" (akt. Agamben, 2013: 163, 165). Hastanenin babamı eve yollaması, onun devlet tarafından bir bakıma "artık ölebilir" diye işaretlenmesiydi. "Burada yapabileceğimiz bir şey yok, eve götürün," cümlesini duyduğum/uz gün annem de, ağabeyim de, ben de babamın acısının dindirilmemesinin ve kendi başımızın çaresine bakmamızın istenmesinin resmî kayıtsızlık şeklinde bir biyopolitika olduğunu sezgisel olarak anlamıştık. Yıllarca vardiyalı ve sürekli fazla mesai yaparak çalıştığı demir çelik fabrikasında maruz kaldığı koşullar nedeniyle geliştiğine inandığım kanser hastalığı sonucunda, 52 yaşındaki emekçi bir insanın ölümü, hastane nezdinde –yani devletin gözünde– "önemli" bir kayıp değildi. Oysa benim için, ailem için, babamın yaşamı... Burada hangi sözcükleri seçersem seçeyim, duyduğum öfkeyi ve hayal kırıklığını ifade edebilmem mümkün değil. Otuz yedi yıl sonra elimden gelen tek şey, bu yaşanmışlığı yazıya dökebilmek oldu. Makalem, babamın görünmezliğine karşı tuttuğum bir kayıttır: Bu hayat değersiz değildi. Kaybedildiğinde yası tutulmamış bir hayattı. Yası tutulmamış bir hayat, hem bireysel hem de toplumsal düzeyde tanınmamış bir kırılganlık biçimi; görünmezliğin, suskunluğun ve yok sayılmanın en sessiz izlerinden biridir. Judith Butler, kırılganlığı tanımanın yalnızca bir hayatın sürdüğünü bilmekle değil, o hayatı *hayat olarak* kavrayabilmekle mümkün olduğunu belirtip şöyle diyor: "Bir hayatın kırılgan olduğunu söyleyebilmek için, bir hayatın

Taburcu olmamız gerektiğini söyleyen doktorun yanındayız, annem, ağabeyim, ben. Ağzımdan "Ne kadar yaşar acaba?" sorusu çıkıveriyor. Bakım verme yükünden bir an önce kurtulma ve eylülde her şeyi geride bırakarak Ankara'ya, eğitimime geri dönme arzum ortalıkta çığlık çığlığa – sadece benim duyduğum.[12] "Ne kadar yaşar acaba?" Babamın yaşamı üzerine doktorla pazarlık yapmak istiyorum. Annem gözlerinde donup kalmış bir kınamayla bana bakıyor. Kalpsiz, vicdansız, nankör, vefasız, hain, terbiyesiz: Sözcükler göğsümün içinde kendi aralarında tepişiyor birinci gelmek için. Sorumun ardından doktorla annemin ve ağabeyimin suskunluğu. "Ne kadar yaşar acaba?" Cümlem doktorun odasında havada asılı kalıyor. Yıllar sonra babamın mezarını –kimbilir kaçıncı ziyaretimizde– ben utanç içinde yine ağlarken annem, babamdan benim adıma özür diliyor.[13]

Hastaneden eve döndüğümüzde evin salonundaki geniş kanepe babama göre hazırlanıyor. Serum askısı babamın başucunda – askı, salonda herkesin gözünün üzerinde olduğu en önemli eşya. Ailenin totemi[14] olacak ilerleyen günlerde. Se-

---

hayat olarak kavranması yetmez; kırılganlığın, yaşayan varlığın idrak edilen bir veçhesi olması da gereklidir. Normatif bir kurguyla ifade edecek olursak, kırılganlığı tanımanın daha kapsayıcı ve eşitlikçi bir yolu olması gerektiğini ve bunun barınma, çalışma, beslenme, tıbbi bakım ve yasal statü gibi meselelere dair somut sosyal politika biçimi alması gerektiğini söylüyorum" (2020: 20). Butler bize, yas tutmanın yalnızca etik bir tanıma değil, maddi ve politik düzlemde yas tutmanın adalete ihtiyaç duyduğunu hatırlatarak yasın sadece kişisel düzeyde değil, başta sosyal politika uygulamalarıyla kamusal düzeyde de tutulması gerektiğini söylüyor.

12 Pauline Boss, *Loss, Trauma, and Resilience: Therapeutic Work with Ambiguous Loss* adlı kitabında uzun süreli bakım ilişkilerinde bakım verenlerin hem sevgi dolu hem tükenmiş, hem "yanında kalmak isteyen" hem de "kaçmak isteyen" türden çift yönlü duygularını analiz ederek bu duyguların olağan ve insani olduğunu, ancak kültürel beklentilerin bu duyguların bastırılmasına neden olduğunu belirtiyor (2006: 143-161). Bakım verme sürecinde sevgiyle öfkenin, özveriyle bıkkınlığın, bakım verenin kendi yaşamının askıya alınmasına karşı geleceğini talep etmesi gibi Boss'un tanımladığı biçimiyle bu çift yönlü duygular (*ambivalence*), bir patolojinin değil, sevgi ile kaybın eşzamanlı olarak deneyimlenmesinin dışavuran bir ifadesidir. Benim, babamın bakımı sırasında yaşadığım bu ikircikli duygularım –hem kalmak hem gitmek isteyen bedenimin gerginliği– yalnızca bireysel bir deneyim değil, bakım emeğinin cinsiyetlendirilmesinin, (bakım emeğinin görünmezleşip değersiz kılınmasına neden olan yanıyla) bastırılmış bakım ekonomilerinin ve kültürel beklentilerin beden üzerinden işleyen rejimlerinin de bir izdüşümüdür. Yaşadıklarımı otoetnografik bir metinle dile getirmemin utanılması beklenenin ifşası yoluyla bir tür etik dönüşüm üretebileceğine inanıyorum; çünkü yazımın, okuru da tanıklığa çağırarak konuşulmayan, tabulaştırılan, bastırılan duyguların görünür kılındığı bir kamusal alan yarattığına inanıyorum. Boss'un da dediği gibi, bu tür ikili duygular bastırıldığında değil, dile geldiğinde ve kabul gördüğünde iyileştirici olabilir – kendim için ve okur için dileğim bu.

13 Annemin mezarlık ziyaretimizde babamdan benim adıma özür dilemesi, ailemizin kolektif hafızasında benim "Ne kadar yaşar acaba?" diye ağzımdan çıkan sorumun kaydedilip kalıcılaştığını gösteriyor. Keşke konuşabilseydik. Hiç konuşamadık. Mezarlıkta benim adıma özür dilenmesi aile belleğinde nasıl sabitlenmiş olduğumu da gösteriyor: saygısız, bencil bir evlat. Bu cümleyi ben söylemiş olsam da, belleğe nasıl yerleştiği, kim tarafından tekrarlandığı, kimlerin sustuğu, kimlerin içinden geçirdiği şeyleri dile getirmediği – tüm bunlar bugün bile benim için hâlâ belirsiz. Mezarlıkta sesim çık(a)mamıştı; ama içimde biri her zaman konuştu durdu: "Ben öyle demek istemedim", "ben sadece bilmiyordum", "anne, baba, ağabey olan, doktor olan sizlerdiniz; ben sadece geç ergendim". Ama artık ne dersem diyeyim, ailemin kolektif hafızasında o cümle bana, utanç olarak kurulan anlamı ise onlara ait.

14 Serumu ve serum askısını "totem" olarak adlandırmam, Émile Durkheim'ın toplumsal birliğin simgesel taşıyıcısı olarak tanımladığı totem anlayışından ödünç aldığım bir metafordur. Totem,

rumu değiştirmeyi hepimiz öğrendik.

Sabahın erken saatlerinden akşamın geç saatlerine kadar evde tek başıma babamın bakımından ben sorumluyum. Annem gündüzleri ayakkabı mağazamızda çalışıyor. Akşamın ilerleyen saatlerinde eve gelip geceleri babamla sabaha kadar oturuyor. Ağabeyim çoğunlukla İstanbul'da, nadiren evde.

Gün boyunca kusma kabını getirip götürüyorum, ama artık bir şey yiyemediği için midesinden çıkanlar kahverengi değil. Leğene göz alıcı yeşillikte ışıltılı safra kusuyor. "Ne kadar güzel bir renk!" diye düşünüyorum her seferinde.[15]

Babamın kanepeyle birleşen bedeni tam karşımda. Bu kanepe-insan şeklindeki melez mobilyanın bir buçuk metre önünde –ona dönük olarak– koltukta oturuyorum bütün gün.[16] Kitap veya gazete, dergi okumamı istemiyor. Televizyonu açtırmıyor. Radyo istemiyor. Sadece ikimiziz akşama kadar – bir de salon-

---

bir grubun aidiyet, korku ve anlam üretimini yoğunlaştırdığı nesnedir. Babamın başucundaki serum askısı, artık hastaneye dönüşmüş evimizin salonunda yalnızca tıbbi bir araç değildi. Gün boyunca serumun akışına göz dikmemiz, sıvının bitip bitmediğini kontrol etmemiz, serumun akışındaki her kesintide veya serumun bitişine yakın, bir felaket hissine kapılmamız bu nesneye pek çok anlam yüklememize neden olmuştu. Serum ve serum askısı karanlık duygularımızla birlikte umudumuzu da yansıttığımız sessiz ama güçlü bir simgeye dönüşmüştü. Benim için –serumu veya serum askısını artık nerede görsem– hâlâ öyledir.

15 Babamın kusmuğundaki safranın yeşilini hayranlıkla izlediğimi burada itiraf etmem okuru haklı olarak şaşırtmış olabilir. Babamın ölümcül hastalığının işareti olan vücut salgısından aldığım estetik haz üzerine bugün düşündüğümde bunun benim için, (özellikle uzun ve dik inişli yolların sonuna –fren sistemleri arızalanan ağır vasıtaların– güvenli bir biçimde durmalarını sağlamak için yapılan) bir *kaçış rampası* olduğunu sezinliyorum. Bakım sürecinin başlarında iğrenç bulduğum kusmuğu ilerleyen haftalarda yeniden çerçeveleyerek bilinçsizce baş etmeye çalışıyordum herhalde. Kristeva'nın iğrenç (*abject*) kavramına dönecek olursam, tiksindiğimiz kusmuk, dışkı gibi şeyler içimizden çıktığında *iğrenç* olarak bedenimizin de sınırını çizer. Bakım süreci ilerledikçe babamın bedeninden çıkanlarla o denli içli dışlı olmuştum ki artık yabancılamıyordum sanırım – hatta gördüğümde belli ki güzellik de buluyordum; çünkü benim bedenim-babamın bedeni, içerisi-dışarısı ayrımı o kadar silikleşmiş ki babamın beden salgıları, anlaşılan evin doğal bir parçasına dönüşmüştü. Kendi metnimde kendimi bu konuda yargılamadan kusmuğa o zamanki hayranlık dolu bakışımı anlatabilmem okura nahoş gelmiş olabilir, ama *estetik kaçış* olduğuna inandığım bu kaçış rampam, şimdi düşünüyorum da, bu estetik yeniden çerçeveleme o dönemde ruh sağlığımı koruyabilmek için bilinçsizce geliştirdiğim bir savunmaydı muhtemelen.

16 Bakım vermenin sağlık üzerindeki etkileri üzerine yapılan çalışmalarda, bakım verenlerin önce ruhsal sıkıntı ve depresyon yaşadıkları, bunun ardından (artan kortizol salgılanması gibi) fizyolojik değişiklikler ve sağlıksız alışkanlıkların ortaya çıktığı ve nihayetinde sürecin bakım veren kişiyi hastalığa, oradan da ölüme doğru götürebildiği söyleniyor (Schulz ve Sherwood, 2008: 26). Evimizde babama gündüzleri tek başıma bakım verdiğim üç ay boyunca sadece hasta yatağının karşısında sessizce oturmak ve (babam izin vermediği için) bir şey okuyamamak, televizyon izleyememek ve radyo dinleyememek, daha da önemlisi bu durumun ne kadar süreceğini bilemeden ve hiç kimseden herhangi bir destek almadan günlerimin geçmesi beden sağlığımı nasıl etkilemişti hiç bilemiyorum. Ruhsal olarak ise bakım vermenin zorluğu ve bu durumdan bir an evvel kurtulup askıya aldığım hayatıma devam etme isteğim o kadar yoğundu ki suçluluk duygularımı bastırabilmem mümkün olamıyordu. Babamın ölümünden sonra içimdeki dağılma hali belirginleşmiş ve yıllarca sürmüştü. Terapötik sürece başvurmam kaçınılmazdı. Terapide, bakım deneyimimi ve bu deneyimin yapılandırdığı arzularımı, savunmalarımı ve kayıplarımı parça parça, kısmen söze dökebildim. Aradan otuz yedi yıl geçtiği halde, şu anda da *yazarak* kendimi onarmaya çalışıyor olmam bakım sürecinin ruhsal olarak ne kadar yıkıcı olduğunu bana bir kere daha gösteriyor. Otoetnografik bir metin yazıyor olmam ise benim tekinsiz olanla (ölüm döşeğindeki babayla, bakım sürecinde beni tek başıma bırakan ailemle ve dağılan iç dünyamla) karşılaşma ve iç dünyamı onarma çabamdan başka bir şey olmasa gerek.

da kulaklarımı delip geçen gök gürültülü sessizlik.[17] Benimle hiç konuşmuyor. "Konuşamıyor, ondan," diyorum kendi kendime. Yıllar sonra annem, babamla geceleri konuştuklarını, "Cahide, ölmek istemiyorum," dediğini anlatıyor bana ağlayarak.[18]

Her seferinde ne istediğini eliyle işaret ederek gösteriyor. Çoğu zaman anlıyorum ne istediğini, ama bazen anlamak gerçekten zor oluyor. Oturmak mı istiyor, uzanmak mı? Sağ koluna destek mi, sol koluna yastık mı? Arkasına mı yoksa? Yastıklar alçak mı geldi, yüksek mi? Ayaklarının altına minder? Dudağını ıslatmamı mı istiyor yoksa? Sırtı mı kaşındı? Kusma kabı mı?.. Bir gün ne istediğini hiç anlayamadığım bir anda birden bütün gücünü toparlayarak "Sen bu aptallıkla nasıl tıpta okuyorsun?" dedikten sonra gerisin geri kanepeye yığılıyor. Yüksek sesle söylemeye cesaret edemeden, içimden ama hınçla, "Tıpta okumuyorum zaten, üniversite sınavına yeniden girdim, felsefe okuyacağım," diyorum.[19]

17 Babamla evde gündüzleri baş başa geçen sessiz üç ayımızı anlatırken kullandığım "gürültülü sessizlik" ifadesi bir oksimoron, farkındayım, fakat ortamın ruhsal bakımdan ağırlığını çok güçlü hissettiriyor diye düşünüyorum. Ev (aslında sadece gündüzleri değil, sürekli) kulaklarımın zarını patlatacak kadar sessizdi. Bu yoğun sessizlik, bakım sürecinin belki de en bunaltıcı yönlerinden biriydi benim için: zamanın durması. Bakım sırasındaki sessizlikler yalnızca kayıtsızlık değil, aynı zamanda anlamı taşıyan ve dönüştüren göstergelerdir de. Burada babamla aramda, konuşulmayanın, dile gelmeyenin bedenlerimiz aracılığıyla sessizlikte nasıl dolaşıma girdiğini düşünüyorum. Kelimelerin geri çekildiği bu sessizlik anlarında duygularımızın bedenin duruşunda, göz temasında veya göz teması kurulmamasında anlam bulduğu alanlar oluşuyormuş meğer. Bugünden geçmişe baktığımda aslında babamla sessizlikte ne çok konuşmuşuz diye düşünüyorum. Sadece, ben konuştuğumuzu anlamamışım. Sessizlik, "unutuşta ya da iletişimde bir es halinde, bir anlam halinde, sözün sonu ya da başlangıcı olarak her an söze dökülecek bir hazırlılıkta bekler" (Canar, 2013: 232) imiş meğer, bilememişim.

18 Benimle hiç konuşmayan babamın, geceleri anneme ölmek istemediğini söylemesi ve benim bu gizli korku cümlesini burada kamusal alana taşımam elbette etik bir tartışma alanı açıyor; çünkü babamın (annem dışında kimsenin bilmediği) kişisel cümlesini açıkça artık okurların bildiği bir şeye dönüştürmüş oldum. Otoetnografik çalışma, özel olanı kamusal alana taşıyan bir metinselleştirme çabasıdır ve benim de burada bunu yapmamın bir amacı var: Babamın mahremiyetini (evet) aşarak onun insani olan yüzünü metinde göstermek. Yazdığım metne babamın sesini katarak bu cümlesiyle onu *temsili olmayan bir özne* olmaktan çıkarıp, sesi duyulabilir, duyguları görülebilir bir karaktere dönüştürmeye çalıştım. Metnimdeki çokseslilik (*polyphony*) yalnızca yazınsal bir biçim değil, bir yandan bir tanınma pratiği, Clifford'ın deyişiyle özneler arasındaki söylemsel hiyerarşilerin çözülmesidir (1986: 17).

19 Babasına bakım veren kız evlat olarak elimden geleni yaptığım halde babamın beni kimi zaman bakışlarıyla, bazen de sözleriyle küçümsemesi bakım etiği bakımından başka bir önemli durumu gösteriyor: Bakım veren her şeyi mükemmel yapamaz, hasta da her zaman minnettar kalmaz. Bu deneyimim bana, bakımın kırılgan ve çoğu zaman eşitsiz bir ilişki içinde duygusal bir müzakere alanı olduğunu da göstermişti. Babamın vefatından otuz bir yıl sonra annem demans hastası olduğunda benzer bir bakım sürecini bu kez annemle yaşadım. Babamın kanser hastası olduğunu kendisi de, biz de o terminal dönemdeyken öğrenmiştik; annemim demans hastası olduğunu (ruh sağlığı alanında aldığım eğitimlerin getirisi olarak) hastalığın çok başlangıcında fark etmiştim. Hastalığı erken fark etmiş olmam ne yazık ki hastalığın bir tedavisi olmadığı için hayatımızı kolaylaştırmadı. Annem evinde bir yardımcı istemedi ve tek başına yaşayamaz hale geldiğinde eşimle evimize getirdik. Ancak hastalığı hızla ilerledi. Kısa süre içinde motor işlevlerinde ciddi gerilemeler başladı, yürüyemez oldu, yatağında kendi başına pozisyon değiştiremez hale geldi, yemek yeme becerisini yitirdi. Bu dönemde temel günlük yaşam aktivitelerinde neredeyse tamamen bağımlı hale gelmişti. Biz gündüzleri işe gittiğimiz için önce evde biz yokken ona bakacak birini bulduk. Annemin artık her dakika bakıma ihtiyacı olduğu ve geceleri de uyumadığı için eşimin ve benim gündüz işte çalışıp geceleri ona bakabilmemiz kendisinin güvenliği ve bizim fiziksel kapasitemiz açısından imkânsız hale

Bir süre sonra ev kokuyor. Kir kokusu mu babamdan yayılan, çürüyen içinin kokusu mu? Koku öyle şiddetlendi ki annemle yıkamaya karar veriyoruz babamı. Artık bedeni çocukluğumdaki gibi heybetli değil, yine de banyoya kadar zar zor taşıyabiliyoruz. Sıcak suyu tasla dökerken saçları da ıslanınca bu kadar kü-

---

gelmişti. Ankara'da evimize yakın ve en iyi bakımı verebileceğine inandığımız bir yer aradık, sonunda uzman hekimlerin ve hemşirelerin görev yaptığı bir bakım kurumu bulduk. Annem gitmek istemedi. Bu karar, etik olarak çok ağırdı; çünkü annemin iradesine saygı ile onun için en iyi olanı sağlama sorumluluğu arasında sıkışmıştım. Zorla götürdük. Kurum bizim evimize yürüme mesafesindeydi. Her gün annemi ziyaret ederek yanında iki, üç saat kalıyordum. İlk zamanlar az da olsa sohbet edebiliyorduk, ama oraya her gittiğim gün annemi bedensel ve ruhsal açıdan daha da gerilemiş buluyordum. Birkaç gün sonrasında annemi ziyarete giderken ve oradan eve dönerken her gün burnum kanamaya başlamıştı. Bir kulak burun boğaz doktoruna gittim, doktor da bu duruma engel olacak bir çare bulamadı. Burnumun kanamasını durduracak çözüm, psikiyatrist bir arkadaşımın yazdığı antidepresanı kullanmaya başlamam oldu. Bu süreçte (her ay hayli yüklü bir ödeme yaptığımız) kurumda çalışan personelin bizi sağlıklı bilgilendirecek ve yönlendirme yapacak donanım ve becerilerinin olmadığını görmek ise ayrı üzücüydü. Bilincinin artık tamamen kapalı olduğu dönemde annem kurumun yoğun bakım birimine alınmıştı. O günlerden birinde yine ziyaretine gittiğimde elinin yatağın kenarından sarkmış halde durduğunu ve çok fazla şiştiğini gördüm. Bu sadece fiziksel bir ihmal değildi, bakımın ne yazık ki sistematik olarak bir tür askıya alınması haliydi. Anneme kurumda teknik olarak bir yatak (hatta bağımsız bir oda – ücretini veriyorduk) sağlanmıştı, evet; uzman hekimlerin takip ettiği bir dosyası vardı, evet, evrakları eksik değildi. Ama elinin saatlerce sarkıp lenf dolaşımı duracak kadar şişmesine hiç kimse dikkat etmemişti. Kurum, anneme bakım veriyor gibi görünüyordu; ama bu, sadece bedeni yaşatmaya dönük bir jestti. Kurumdaki sağlık personelinin annemin ihtiyaçlarına duyarlı değildi, acısına karşı ise dikkati eksikti. Annemin bedeni teknik olarak yaşa(tılı)rken, insan olarak kurumun gözünde çoktan yitip gitmişti. Öznelik halinden çıkmış kişiyi salt beden olarak ne olursa olsun yaşatmak için (kurumda bağımsız bir odada yatak tahsis etmek gibi) yapılanlar en önemli olan eylemler olarak öne çıktığında olması gereken asıl bakım biçimi, verilmesi gereken asıl değer gözden kayboluyor bence. Lisa Stevenson *Life Beside Itself* adlı kitabında, hayatın "değerini varsaymanın, onu en yüce iyi olarak sahnelemenin, onun varlığını inkâr etmek kadar tehlikeli olabileceği"nin kendisi için nasıl açık hale geldiğini anlatırken, örneğin "intihar eğilimindeki gençlerin yaşamlarındaki acıyı dinlemek yalnızca onları hayatta tutmanın bir aracıysa, gerçekte pek az şey duyulur hale gelir" diyor (2014: 10). O dönem, önce annemi, sonra beni eşimden başka hiç kimsenin, hiçbir kurumun gerçekten *dinlediğini* söyleyemem. Bilinci yarı kapalı olarak tamamen yatağa bağımlı kaldığı dönemde, defalarca sağlık personeline uyarıda bulunmama rağmen yeterli önlem alınmadığı için annemin kuyruk sokumu bölgesinde de bası yarası oluşmuştu. Yarayı iyileştirmek için pahalı bir cihaz kullandılar, ama hiçbir işe yaramadı ve annem çok acı çekerek üç ay gibi kısa bir sürede vefat etti. Babamın hastalığında maddi gücümüz kısıtlıydı ve o tarihlerde zaten terminal dönemdeki hastalara bakım veren kurumlar yoktu ve devletin bir kurumu olan hastane ise babamı taburcu etmiş ve sistem bizi bir başımıza bırakmıştı; ona evde, tüm imkânsızlıklar içinde, annemle ben tek başımıza bakmaya çalışmıştık. Annemin hastalığında ise eşimle bu bakımı karşılayabilecek ekonomik kaynağa sahiptik; bu kez özel bir kuruma başvurduk, ama bu kurum devlet veya herhangi bir üst kurum tarafından denetlenmiyor, sorumluluk almıyor ve bize gereken hiçbir bilgiyi şeffaf biçimde sunmuyordu. Geriye dönüp baktığımda, hem babamda hem annemde, devletin bakım süreçlerinde bizi tamamen yalnız bıraktığını görüyorum. Kamu hizmeti olarak tanımlanması gereken bakım emeği, ya kadınların sorumluluğu gibi doğallaştırılarak görünmezleştirilmiştir ya da tamamen özelleştirilmiştir. Farklı sınıfsal koşullarda, farklı kurumsal bağlamlarda bile, bakımın yükü yine aileye kalıyor. Bu durum, devletin hem sosyal hem de etik yükümlülüklerinden feragat ettiği bir bakım rejimi olduğunu açıkça ortaya koyuyor. Oysa hastalık, yaşlılık ve ölüm gibi yaşamın en kırılgan anlarında *bakım,* yalnızca insanın yakınlarının bir meselesi değil, bir toplumsal sorumluluk ve kamusal etik meselesidir. Benim kişisel hikâyemde ortaya çıkan bu ikili tecrübe –birinde yoksulluk ve yalnızlıkla, diğerinde kurumsal sahipsizlikle örülü bu iki ayrı bakım hikâyesi– devletin hem sosyal devlet olarak yokluğuna hem de (bakım hizmetini özel sektöre devrettiğinde vergilendirdiği halde denetlemeyerek) *yine* yokluğuna işaret ediyor. Her iki durum da bakımın bir hak olarak görülmediği politik bir yapı olduğunu gösteriyor.

çücük kalması annemi de, beni de birden güldürüyor. Babamın duyabileceği bir sese dönüşmeden hemencecik kahkahamızı havada boğuyoruz.[20]

Ağusto'ta ışıl ışıl bir gün.

"Burası neden karanlık?"

"Karanlık değil."

Sessizlik yine. Dikkatle bakınca babamın elâ renkteki gözlerinin artık daha değişik göründüğünü, bakışının sabitleşip gözlerinin matlaştığını düşünüyorum sadece. Hastalığının çok ilerlemesi nedeniyle göremez olduğunu ise yıllar sonra anlıyorum.

Uzun sessiz saatler arasında bazen nefes almıyormuş gibi geliyor bana. Birden seviniyorum. Nihayet son geldi. Eylülde Ankara'ya okumalara gidebileceğim. Yavaşça yaklaşıyorum. Bir insanın öldüğü nasıl anlaşılır ki? Aliye Berger'in –eşi Karl Berger öldüğünde– yaptığı gibi elime bir ayna alıp ağzına dayayarak aynanın buğulanıp buğulanmadığına mı bakmalıyım? Kulağımı yüzüne doğru yaklaştırıyorum. Hayır, yok, ölmemiş, nefes alıyor. "Ne kadar yaşar acaba?"[21]

---

20 Annemle birlikte babamı banyoda yıkadığımız sahneyi, geçmiş (çocukluk), şimdi (bakım eylemi) ve anlatım ânı (yazı zamanı) arasında zikzak çizen bir zamansal örgüyle kurdum. Bu zamansal örgüye birbirinden farklı duygular da sarmal biçimde eşlik ediyor; çünkü bakım anıları, bellekte doğrusal değil, çoğu zaman üst üste binen, çatışan ve iç içe geçmiş duygulanımlar olarak iz bırakır. Babamın bedeninden geldiğini düşündüğümüz koku, sadece fiziksel bir durumu değil, bakımın duygusal yükünü de hissettiren bir şeydi. Babamın bedeninin gözüme çocukluğumdaki gibi heybetli görünmemesi yalnızca hastalıktan küçülen bedeniyle değil, benim için bir otorite figürünün bakılmaya ihtiyaç duyan birine dönüşüyle de ilgiliydi. Babamın tahmin edemeyeceğimiz boyutlarda küçülmüş olması ve kırılganlığı karşısında annemle gülecek gibi olduğumuz bu karnavalesk an hem çok insani hem de bizim için elbette utandırıcıydı – o nedenle o anda, orada annemle duygumuzu belli etmemeye çalışmıştık. Bunları yazıyorum, çünkü duygulanımsal çelişkilerin anlatı içerisinde görünür kılınmasının, etnografik temsilde etik boyutun vazgeçilmez bir parçası olduğunu düşünüyorum.

21 Metnimde gözlerini gezdiren okur, babamın hastalığı sırasında onun ölmesini arzuladığım anlara rastladığında rahatsızlık duymuş olabilir. Oysa daha önce, Pauline Boss'un *Loss, Trauma, and Resilience: Therapeutic Work with Ambiguous Loss* adlı kitabına atıfla belirttiğim gibi, uzun süreli bakım ilişkilerinde yaşanan çift yönlü (ikircikli) duygular sadece insani değil, aynı zamanda içsel dünyamızın da ayrılmaz bir parçasıdır (Boss, 2006: 143-161). Psikanalitik yaklaşımda ambivalans, sevgi nesnesine yöneltilmiş yaşam dürtüsü (Eros) ile ölüm dürtüsünün (Thanatos) çatışmalı birlikteliğiyle oluşmaktadır. Sigmund Freud'un *Totem ve Tabu* adlı eserinde gösterdiği üzere, baba figürüne duyulan hem hayranlık hem düşmanlık duyguları bu ambivalansın en klasik örneklerinden biridir (2021: 65). Kendimi bu hikâyede, Shakespeare'in *Kral Lear* (1959) adlı tragedyasında, babalarının sevgisini kazanmak için çabalayan kızları Goneril, Regan ve Cordelia'yla özdeşleştiriyorum. En küçük kız olan Cordelia, babasına onu yalnızca evlatlık bağının gerektirdiği kadar –ne daha fazla ne eksik– sevdiğini söylediğinde bu söz, onu mirastan mahrum bırakır; fakat hikâyenin sonunda, Cordelia'nın sessiz ama sarsılmaz sevgisiyle babasını korumaya çalışırken öldürülmesi, bize babasına duyduğu sevginin ne denli derin ve gerçek olduğunu düşündürtür. Goneril ve Regan'ı ise yalancılıkları ve bencillikleri nedeniyle küçümsemek okur için hayli kolaydır. Ancak ben, bu üç kız kardeşi tek bir kız evladın farklı içsel yönleri olarak okuyorum. Cordelia, kültürel olarak yüceltilmiş ideal evladı temsil ederken Goneril ve Regan, babalarına ne kadar çok sevgi beyan ederlerse o kadar çok toprak elde edecekleri öğretilmiş eril dünyanın kadınlarıdır. Tragedyadaki bu üç kadının karakteri, bakım veren bir kız evladın iç dünyasında çatışan arzuların, suçluluk duygularının ve itiraf edilemeyen diğer duygularının alegorik yansımaları olarak da okunabilir. Bu açıdan bakıldığında bakım verme sürecinde çoğu zaman unutulan veya dile getirilmekten kaçınılan bir başka boyut öne çıkıyor: Kişinin hasta olmadan önceki aile içi ilişki tarihçesi (bakım verenlerin ruhsal sağlığıyla ilgili, ama hastalık öncesi aile içi ilişkilerinin hiç konu edinilmediği birçok çalışma vardır: Papastavroua vd., 2009: 128-136; Northfield ve Ne-

Ölmeden birkaç gün evvel fısıldayarak ve el işaretleriyle bir kâğıt ve kalem istiyor bizden. Annemle uçuşuyoruz evin içinde. Eline tutuşturduğumuz kâğıda eciş bücüş harflerle iki kelime yazıyor. Nefesimi tutuyorum, evrenin formülü o kâğıtta yazılı – sanıyorum. "Arabayı boyatın."[22]

O, hasta kanepesinde, ben koltuğumda birbirimizle hiç konuşmadan, birlikte sessizce üç ay geçiriyoruz. Benimle sadece babamın değil, neredeyse hiç kimsenin konuşmadığı, benim de kimseciklerle konuşmadığım üç ay.[23]

---

bauer, 2010: 567-577; Hashemi-Ghasemabadi vd., 2016: 1269-1276). Aile içi dinamikler, özellikle baba-kız ilişkisi gibi kültürel olarak belirli kalıplara sıkıştırılmış ilişki biçimleri, bakım sürecinde yalnızca yüzeye çıkmakla kalmayabilir, aynı zamanda bakımın anlamını, yükünü ve duygusal tonunu da belirleyebilir. Babayla kurulan ilişkinin geçmişte nasıl şekillendiği, onun kızını nasıl gördüğü, nasıl sevdiği veya nasıl görmezden geldiği gibi unsurlar, bakım sürecinde yalnızca o ânı değil, etik sorumluluğu da dönüştürebilir kanısındayım. Bu nedenle, bakım yalnızca bir *şimdi* edimi değildir; geçmişin duygusal tortularıyla, bastırılmış kırgınlıklarıyla ve dile gelmemiş çatışmalarıyla birlikte yaşanır. Benim ailemde de sadece baba-kız ilişkisi değil, baba-oğul ilişkisi de bu açıdan ele alınmalı diye düşünüyorum. Annem ve ben babama bakım verirken ağabeyimin bu bakım sürecine dahil olmaması sadece cinsiyetlenmiş bakım sürecinin bir sonucu olmasa gerek – metnimde yaz(a)madıklarım var. Dolayısıyla bakım anlatıları, kanımca, çoğunlukla bu kişisel ve duygulanımsal derinliği göz ardı ediyor; bu anlatılar örneğin, bakım verenin sevgiyle öfke arasındaki çalkantısını, bağışlamaya çalıştığı ama hâlâ içten içe kırgın olduğu kişi (örneğin baba) karşısındaki sessiz direnişi anlatmıyor. Bu nedenle, bakım sürecine ilişkin anlatılar yalnızca bir iyilik veya fedakârlık anlatısı değil, aynı zamanda bir yüzleşme, bir tarih okuması, bir duygusal yeniden yazım süreci olarak görülürse belki iyileşmek de mümkün olabilir.

22 Babamın ölmeden evvel bizimle kurduğu belki de son iletişimde arabasını boyatmamızı istemesinin anlamını senelerce düşündüm. İlk aklıma gelen, Orson Welles'in 1941 yılı yapımı filmi *Yurttaş Kane* olmuştu. Bu filmde, çok zengin bir insan olan Kane'in vefat etmeden evvel söylediği son sözcük olan "Rosebud"ın ne olduğunu araştıran gazeteci, sonunda Rosebud'ın, Kane'in çocukluğundaki kızağının markası olduğunu bulur. Babam arabasını çok severdi, ama tabii ölmeden evvel babamın neden arabayı boyatmamızı istediğini anlamlandırabilmem mümkün değil. Aradan yıllar geçtikten sonra, Tolga Karaçelik'in 2018 yılı yapımı *Kelebekler* filmini izlediğimde ise belki de bu son dileğe bu kadar da anlam yüklememem gerektiğini düşünmüştüm. *Kelebekler* filminde eşinin intiharının ardından üç küçük çocuğunun her birini ayrı bir aileye evlatlık veren babanın, ileri yaşta vefatından önce üç çocuğuna bıraktığı absürt vasiyetname gibi bir şeydi belki babamın son isteği. Yine de babamın son arzusu hep zihnimi meşgul etmiştir. Bu nedenle olsa gerek, babamın vefatından on yedi yıl sonra yazdığım doktora tezimin konusunun otomobil reklamları olmasının tesadüf olmadığını düşünüyorum. Hatta bu düşüncelerimi anlatan bir sunum hazırlayarak dört ayrı ortamda derdimi uzun uzun anlatmaya çalışmıştım (21 Aralık 2022, "Fotoğraf ve Otoetnografi Sempozyumu"; 13 Nisan 2023, "Koç Üniversitesi Vehbi Koç ve Ankara Araştırmaları Merkezi etkinliği"; 20 Mayıs 2023, "Fotokolektif etkinliği"; 11 Eylül 2024, "Noksan Felsefe etkinliği").

Koç Üniversitesi Vehbi Koç ve Ankara Araştırmaları Merkezi için "Otoetnografi: 'Acı mıhlanıp bir kalpte durmasın. Ortada dursun.' " başlığıyla yaptığım ve https://www.youtube.com/watch?v=bNLToK6m8gI&t=3273s linkinden izlenebilen konuşmamda otomobil reklamları konulu doktora tezimin bütün sayfalarında babamın hayaletinin nasıl dolaştığını anlatıyorum. Senelerce vardiyalı ve uzun mesai saatleriyle çalışan babamın hayatta en çok zevk aldığı şey arabasını kullanmaktı. Bize ayırabileceği çok az zamanı vardı zaten. Ağır iş mesaisinden geriye kalan yorgun vakitlerinden birazını da bizimle geçirmesi için babamı, annem, piknik yapalım diye 83 kilometre ilerideki Karasu'ya veya alışveriş için yetmiş kilometre mesafedeki Düzce'ye veya hatta bazen "Temiz hava almalı!" şiarıyla 128 kilometre uzaklıktaki Abant Gölü'ne günübirlik gitmeye başka nasıl ikna edebilirdi? 2005 yılında yazdığım doktora tezimde, otomobille bütünleşip melezleşen modern insanı (Zygmunt Bauman'dan ödünçleyerek) vatan olarak kendisine yolu seçen, yolculuğu kendine amaç edinmiş, yurdu çöl olan bir göçebe olarak anlatırken (2009: 210), aslında bize son vasiyeti "Arabayı boyatın" olan babamı tarif ettiğimi çok yıllar sonra anlayabildim.

23 Kendi otoetnografik metnimde fark ettiğim "maskeli" anlatımlardan biri, babama bakım verdiğim üç ay boyunca annem ve ağabeyime duyduğum öfke dolu, yıkıcı duyguları doğrudan de-

14 Ağustos sabahı. Çok erken bir saat. Ölmüş. Salona geliyorum. Kanepede değil, ilk kez yerde, boylu boyunca. Üzerine bir çarşaf örtülmüş. Hemen o gün cenazesi kaldırıl... Mezarlıkta, "Kadınlar yaklaşamaz," diyorlar. Uzaktan izliyorum. Küçük bir kalabalık var. Mezarına arkadaşlarının yaptırdığı çelenkler konuyor. Herkes gidince yaklaşıyorum. Çiçekçiler de çelenkleri mezardan kaldırıyor o sırada.

"Neden ama?"

"Öyle işte, bırakamıyoruz."

Ertesi gün annem çelenkleri mezarda göremeyecek diye üzülüyorum. Bomboş bir mezar, çiçeksiz. Hece tahtası da olmasa sanki oraya biri gömülmemiş de sadece toprak yığılmış gibi.

Cenazenin kaldırıldığı günün ardından ilk sabah. Aylar sonra odamdaki radyoyu açıyorum. Tek istediğim tanıdık bir melodi duymak. Ağabeyim hışımla odama geliyor, radyoyu kapatıyor – çıt.[24]

15 Ağustos, 16 Ağustos, 17 Ağustos... Günler geçiyor. Evimizin balkonundan görünen Karadeniz ve denizin önünde bütün manzarayı kaplayan demir çelik fabrikası. Annem her gün sabahtan akşama kadar balkonda plaj şezlongumuzda mermerden bir heykel gibi oturuyor. Denize ve fabrikaya bakıyor. Ben, salonda, babamın aylarca hasta yattığı kanepede oturuyorum. Balkonda hiç kıpırdama-

---

ğil –hatta fark ettiğimden bile daha örtük bir şekilde, neredeyse yalnızca satır aralarında– dile getirebilmem oldu. Hermes'in ikilemi. Vincent Crapanzano, "Hermes' Dilemma: The Masking of Subversion in Ethnographic Description" başlıklı yazısında, etnografik metinlerin hem açıklama hem de gizleme işlevini eşzamanlı olarak nasıl yürüttüğünü tartışır. "Hermes'in İkilemi" kavramı aracılığıyla, etnografların Yunan mitolojisindeki haberci tanrı Hermes gibi hem hakikati iletme hem de onu maskeleme pozisyonunda olduklarını savunur (1986: 51). Crapanzano'ya göre etnograflar gözlemlerini dürüstlükle aktardıklarını iddia ederken, aynı zamanda temsil ettikleri toplulukların karmaşıklığını basitleştiren ve çelişkileri örten bir anlatı inşa ederler (1986: 52-53). Bilindiği gibi, Hermes, kendisine verilen haberci rolünü üstlendiğinde yalan söylemeyeceğine Zeus'a söz vermiştir; fakat Zeus, Hermes'in hakikati asla olduğu gibi aktarmayacağını da bilir. Crapanzano'ya göre Zeus bu paradoksun farkındadır, ama etnograf çoğu zaman değildir (1986: 53). Ben, babamın vefatının üzerinden geçen otuz yedi yılın ardından deneyimimi söze dökerken her şeyi söyleyemeyeceğimin, anlatının her zaman kesintili, her zaman eksik olacağının farkındaydım. Ne kadar çabalarsam çabalayayım, sözcüklerin çevresinde dolaşan boşlukları, dile gelmeyeni, bastırılmışı veya fazlasıyla yoğun olanı bütünüyle kuşatamayacağımı biliyorum. Babasına bakım veren kız evlat olarak benim anlatımım, kayıpla şekillenmiş; buradaki yazımda içerdiğiyle değil, dışladığıyla, bastırdığıyla ve sustuğuyla da var olan bir anlatı. Yazımdaki her cümlenin, dile gelemeyenin (konuşulamayanın) izini taşıyan bir tür eksilti olduğunu görüyorum artık. Zeus Hermes'i, okurun da beni anladığına inanıyorum.

24 Türkiye'deki ölüme ve yasa ilişkin gelenekler kapsamında taziye evinde yas süreci boyunca radyo, televizyon açmama pratiği yaygındır (Biray, 2015: 250). Babamın cenazesinin kaldırıldığı günün ertesi sabahı radyoyu açmam, üç ay boyunca askıya alınmış yaşamımın ardından bir tür nefes alma çabasıydı. Bu eylem, evde hem kendime hem de başkalarına hayatın devam ettiğini bilinçsizce hatırlatma isteğimi; yasımın içindeki öfke, belirsizlik ve belki de suçlulukla karışık yaşam arzumu taşıyordu. Ağabeyimin odama gelip kızgınlıkla radyoyu kapatmasıysa yalnızca yasla ilgili kültürel normların itkisiyle verilen bir tepki değil, bir mikrojest olarak sessiz ama buyurgan bir müdahaleydi. Bu sahneyi, yasın farklı dillerinin bir çarpışması olarak değil, ağabeyim tarafından evin içinde yeniden kurulan cinsiyetlenmiş bir otoritenin dışavurumu olarak görüyorum. Babama bakım verdiğim üç ay boyunca annemle birlikte yalnız bırakılmamız, ama ölüm gerçekleştikten sonra babamın yasının nasıl tutulacağına dair ağabeyimin belirleyici kişi olması, bana göre aile içindeki –kökü derinlerde olan– sessiz disiplinin de bir devamı olsa gerek.

dan saatlerce ufka bakan annemi seyrediyorum. Her gün. Eylül ayında Ankara'ya dönene kadar.

Yasın koreografisi.[25]

KAYNAKÇA

Adelman, R.D., Tmanova, L.L., Delgado, D., Dion, S. ve Lachs, M.S. (2014) "Caregiver Burden: A Clinical Review", *JAMA*, 311(10): 1052-1060.

Agamben, Giorgio (2013) *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat* (çev. Türkmen, İ.), Ayrıntı, İstanbul.

Agamben, Giorgio (2006) *İstisna Hali* (çev. Atakay, K.), Otonom Yayıncılık, İstanbul.

Alshakhs, S., Park, T., McDarby, M. vd. (2024) "Interventions for Family Caregivers of Patients Receiving Palliative/Hospice Care at Home: A Scoping Review", *Journal of Palliative Medicine*, 27(1): 112-127.

Anderson, L. (2006) "Analytic Autoethnography", *Journal of Contemporary Ethnography*, 35(4): 373-395.

Aygün Cengiz, S. (2009) *Modernizm, Otomobil Kültürü ve Reklam*, Ütopya, Ankara.

Biray, N. (2015) "Defin Sonrası Uygulanan Gelenekler" Sakaoğlu, S., Açа, M., Ergun, P. (der.) *Aile Yazıları / 8*, T.C. Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı Aile ve Toplum Hizmetleri Genel Müdürlüğü, Ankara.

Bochner, P.A. (2001) "Narrative's Virtues", *Qualitative Inquiry*, 7(2): 131-157.

Bochner, P.A. ve Ellis, C. (2016) *Evocative Autoethnography: Writing Lives and Telling Stories*, Routledge, New York.

Boss, P. (2006) *Loss, Trauma, and Resilience: Therapeutic Work with Ambiguous Loss*, W.W. Norton & Company, New York.

Butler, Judith (2020) *Savaş Tertipleri: Hangi Hayatların Yası Tutulur* (çev. Öztürk, Ş.), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

25 Kişisel hikâyemin buradaki son cümlesi olan "Yasın koreografisi", bir kapanış cümlesi değil; tersine yazımın ve yasımın henüz tamamlanmadığını gösteren bir cümle. Kendi bakım deneyimimde yaşadıklarım, sadece üzülmek, ağlamak veya vedalaş(ama)makla sınırlı değildi. Nadiren mizah, çoğu zaman öfke, bıkkınlık, tükenmişlik, askıya alınmış hayata dönme arzusu, hepsi bu koreografide benim için birer adım oldu. Bu adımlar arasında hiyerarşik bir düzen kurmaya, yani bazı duyguları "yasın doğru biçimi" olarak yüceltmeye inanmıyorum. Her duygum insani ve buradaki kişisel anlatının da bir parçası oldu. *Yasın koreografisi*, bu çoğullukta anlam buldu: Duygularımın birbirini dışlamadığı, bir arada var olabildiği ve bedenle ifade bulduğu –geçip giden zamanda sıçramalar şeklinde ileri geri giden– bir koreografi. Babama bakım verirken ve sonrasında yaşadığım süreç, yaşanma sırasını bekleyen inkâr, öfke, pazarlık, depresyon ve kabullenme gibi aşamaların arka arkaya dizildiği klasik yas modellerine hiç uymadı. Zaman, benim için kimi zaman ilerledi, kimi zaman durdu; yaşadığım bazı anlarda boşluklar öylesine genişledi ki sözcüklerime yer kalmadı. Yasım bitmedi. Bu nedenle babama verdiğim bakım üzerine yazdığım bu "bilimsel" metin, hayatın o karmaşık ritmine aykırı düşen bir "giriş-gelişme-sonuç" düzenine teslim olmadı. Deneyimin zenginliği zaten ana akım sosyal bilimlerde kullanılan tek biçimli, tek dokulu sesle hiç uyuşmuyor. Neyse ki "giderek artan bir şekilde, hem bilimsel –yani duyusal deneyim yoluyla bilinen bir dünyaya sadık kalan– hem de yazınsal –yani öğrenilenleri çağrışımsal yazım teknikleri ve biçimleriyle ifade eden– bir etnografi yazma arzusu" taşıyan etnograflar etnografik çalışmayı "temsil etmenin giderek daha fazla yolu"nu ortaya çıkarıyorlar (Richardson, 2000: 253). Kendi metnimi parçalı, dağınık, türler arası yazdığımın farkındayım. Tamas'ın tanımladığı türden, "kendi belirsizliğinden, tamamlanmamışlığından ve kesin olmamasından beslenir; türleri büker, gündelik olanla soyut olanı harmanlar, düzensize, dağınık olana, duygusal ve bedensel olanlara yer açar – ne onları sistemli yapılar içine yerleştirmeye çalışır ne de eleştirel düşünme sorumluluğundan kaçınır" (2011b: 444-445) diye açımladığı bir yazı yazmak istedim. Stewart'ın *Sıradan Duygulanımlar* kitabında, teorik kategorilerle gerçek dünya arasındaki bağları teşhir eden bir rehber olarak değil, daha çok *bir çarpışma, merak ve karşılaşma olarak* yazdığını söylemesi gibi benim yazım da "bir hüküm değil, bir deney" olsun istedim (2013: 1).

Canar, B. (2013) *Tuhaf Alan: Sessizlikten İletişime Bir Sahneleme Denemesi*, Ayrıntı, İstanbul.

Clifford, J. (1986) "Introduction: Partial Truths" Clifford, J., Marcus, G.E. (der.) *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, California.

Crapanzano, V. (1986) "Hermes' Dilemma: The Masking of Subversion in Ethnographic Description" Clifford, J., Marcus, G.E. (der.) *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, California.

Ellis, C. (2003) *The Ethnographic I: A Methodological Novel About Autoethnography*, AltaMira Press.

Fabian, J. (1999) *Zaman ve Öteki: Antropoloji Nesnesini Nasıl Oluşturur* (çev. Budak, S.), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara.

Freud, S. (2021) *Totem ve Tabu* (çev. Yılmazer, Z.A.), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.

Guberman, N., Maheu, P. ve Maillé, C. (1992) "Women as family caregivers: Why do they care?", *The Gerontologist*, 32(5): 607-617.

Hashemi-Ghasemabadi, M., Taleghani, F., Yousefy, A. ve Kohan, S. (2016) "Transition to the New Role of Caregiving for Families of Patients with Breast Cancer: A Qualitative Descriptive Exploratory Study", *Support Care Cancer*, 24: 1269-1276.

Işıkhan, V. (2008) "Terminal Dönemdeki Kanser Hastalarının Ölüm yeri Tercihleri", *Türk Onkoloji Dergisi*, 23(1): 34-44.

Kristeva, Julia (2014) *Korkunun Güçleri: İğrençlik Üzerine Deneme* (çev. Tutal, N.), Ayrıntı, İstanbul.

Lynch, S.H. (2017) "Looking at Compassion Fatigue Differently: Application to Family Caregivers", *American Journal of Health Education*, 49(1): 9-11.

Menekli, T., Dolu, S., Coşkun, Ö. ve Torun, M. (2021) "Palyatif Bakım Hastaları, Yakınları ve Hemşirelerinin İyi Ölüme İlişkin Görüşleri", *Anadolu Hemşirelik ve Sağlık Bilimleri Dergisi*, 24(1): 84-94.

Nerse, S. (2020) "Kırsal Alandaki Yaşlıların Ölüm Yeri ve Ölüm Deneyimi Arasındaki İlişki", *Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi*, 6(13): 133-155.

Northfield, S. ve Nebauer, M. (2010) "The Caregiving Journey for Family Members of Relatives With Cancer: How Do They Cope?", *Clinical Journal of Oncology Nursing*, 14(5): 567-577.

Papastavroua, E., Charalambous, A. ve Tsangari, H. (2009) "Exploring the Other Side of Cancer Care: The Informal Caregiver", *European Journal of Oncology Nursing*, 13: 128-136.

Pharr, J.R., Dodge Francis, C., Terry, C. ve Clark, M.C. (2014) "Culture, Caregiving, and Health: Exploring the Influence of Culture on Family Caregiver Experiences", *ISRN Public Health*, DOI: http://dx.doi.org/10.1155/2014/689826

Pinquart, M. ve Sörensen, S. (2003) "Differences Between Caregivers and Noncaregivers in Psychological Health and Physical Health: A Meta-Analysis", *Psychology and Aging*, 18(2): 250-267.

Richardson, L. (2000) "Evaluating Ethnography", *Qualitative Inquiry*, 6(2): 253-255.

Richardson, L. ve St. Pierre, E.A. (2005) "Writing: A Method of Inquiry" Denzin, N.K. ve Lincoln Y.S. (der.) *The Sage Handbook of Qualitative Handbook*, Sage Publications, Thousand Oaks, CA.

Rosaldo, Renato (2014) *The Day of Shelly's Death: The Poetry and Ethnography of Grief*, Duke University Press, Londra.

Schulz, R. ve Beach, S.R. (1999) "Caregiving as a Risk Factor for Mortality: The Caregiver Health Effects Study", *Journal of the American Medical Association (JAMA)*, 282(23): 2215-2219.

Schulz, R. ve Sherwood, P.R. (2008) "Physical and Mental Health Effects of Family Caregiving", *The American Journal of Nursing*, 108: 23-27.

Shakespeare, W. (1959) *Kral Lear* (çev. Şahinbaş, İ.), Maarif Basımevi, Ankara.

Stewart, K. (2013) *Sıradan Duygulanımlar* (çev. Cunillera, Z.), Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul.

Stevenson, L. (2014) *Life Beside Itself: Imagining Care in the Canadian Arctic*, University of California Press, Kaliforniya.

Sutherland, N., Ward-Griffin, C., McWilliam, C. ve Stajduhar, K. (2016) "Gendered processes in hospice palliative home care for seniors with cancer and their family caregivers", *Qualitative Health Research*, 26(7): 907-920.

Tamas, S. (2017) "The Shadow Manifest", *International Review of Qualitative Research*, 10(1): 110-113.

Tamas, S. (2011a) *Life After Leaving: The Remains of Spousal Abuse*, Left Coast Press, Inc., California.

Tamas, S. (2011b) "Biting the Tongue that Speaks You: (Re)writing Survivor Narratives", *International Review of Qualitative Research*, 4(4): 431-459.

Tamas, S. (2008) "Writing and Righting Trauma: Troubling the Autoethnographic Voice", *Forum Qualitative Sozialforschung - Forum: Qualitative Social Research*, https://doi.org/10.17169/fqs-10.1.1211

Turner, V. (2018) *Ritüeller: Yapı ve Anti-Yapı* (çev. Küçük, N.), İthaki, İstanbul.

Vitaliano, P.P., Zhang, J. ve Scanlan, J.M. (2003) "Is Caregiving Hazardous to One's Physical Health? A Meta-Analysis", *Psychological Bulletin*, 129(6): 946-972.

Yeats, W.B. (1905) *Poems of William Blake*, George Routledge & Sons, Limited, Londra.

Toplumsal yeniden üretim çerçevesinde bakım emeği

*Melda Yaman**

Özet: Toplumsal yeniden üretim yaklaşımı ile bakım çalışmaları benzer konuları ele alır ama bütünüyle örtüşmezler. Toplumsal yeniden üretim bakım işini de kapsayan çok daha geniş bir kavramdır. Bakım kişiler arası ilişkiye odaklanırken, toplumsal yeniden üretim toplumsal yaşamı yeniden üreten kurumsal yapıları, ilişkileri, politikaları ve ekonomik sistemleri de kapsar. Bakımı toplumsal yeniden üretim perspektifinden incelediğimizde bakımın çerçevesi bakım kurumlarına, eğitim ve sağlık sistemlerine, sosyal politikalara, göçmen politikalarına genişler. Böylece özellikle neoliberal dönemde ve kriz koşullarında insanların ve hanelerin bakım süreçlerinin nasıl dönüştüğünü ve nasıl yeniden düzenlendiğini, sınıf ve toplumsal cinsiyet perspektifinden ele almak olanaklı hale gelir. Böylesi bir yaklaşım, aynı zamanda, toplumsal yeniden üretim yaklaşımının genellikle göz ardı ettiği, bakım verme faaliyetinin en hayati ve ayırt edici yönlerine dikkat çekmeyi sağlayabilir.

Anahtar sözcükler: Bakım, bakım etiği, toplumsal yeniden üretim, kadın emeği, neoliberal politikalar.

Giriş

Odağına insanın ve toplumun yeniden üretimini yerleştiren toplumsal yeniden üretim yaklaşımı, günümüz dünyasında toplumun ve toplumsal üretimin bütüncül bir teorisini kurmada ufuk açıcı bir perspektif sağlar. Bu perspektif, günümüz toplumlarında kadınların ezilmesinin kaynaklarını ortaya koymak için de muazzam olanaklar sunar, zira kadınların hane içindeki karşılıksız (kimi zaman da ücretli) emek etkinlikleri bu bütüncül yeniden üretim sürecinin önemli bir parçasını oluşturur. Bakım ve bakım emeği bu emek etkinliklerinin merkezinde yer alır.

Toplumsal yeniden üretim yaklaşımı, insanın biyolojik bir varlık, toplumun

(*) Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi.

bir bireyi, bir üretken güç olarak içinde yer aldığı koşullar, ilişkiler, sistemler ve yapılarla birlikte, günlük ve nesiller boyu yeniden üretilmesini ele alır. Cindi Katz'ın (2001) tanımıyla bu yaklaşım, gündelik yeniden üretimi, biyolojik yeniden üretimi ve ekonominin, toplumsal yaşamının ve geleceğin temeli olan nesiller arası yeniden üretimi kapsar.

Toplumsal yeniden üretim teorisyenleri kapitalizm ile toplumsal yeniden üretim arasındaki ilişkiyi irdeleyerek, bunların birbirini koşulladığını ve belirlediğini, ama aynı zamanda ikisi arasında derin bir çelişki olduğunu gösterirler.

Toplumsal yeniden üretim yaşamın yanı sıra kapitalist üretimin de başlıca koşuludur. Toplumsal yeniden üretim emek gücünün, kapitalist üretimin yegâne değer kaynağının, bir yandan günlük ve nesiller boyu üretimini öbür yandan her gün yeniden üretimini içerir. Gill ve Bakker'ın (2006: 37) işaret ettiği üzere toplumsal yeniden üretim sermayenin ve toplumsal formasyonun genişleyen yeniden üretiminin varoluş koşulu ve üretken potansiyelidir. Lise Vogel'in (2015) gösterdiği gibi kapitalizm koşullarında emek gücünün günlük ve nesiller arası yeniden üretimi, esas olarak, işçi sınıfı hanelerinde gerçekleşir. Bu yeniden üretim alanlarından her biri kadınların fiziksel, duygusal, düşünsel ve ruhsal bakım emeği ile yoğrulmuştur.

Özünde kâr için üretime ve daha fazla değer yaratma dinamiğine sahip kapitalist üretim ile insan yaşamını, insani, etik ve ekolojik değerleri gözeten toplumsal yeniden üretim arasında büyük bir uçurum vardır. Toplumsal yeniden üretim çerçevesinden yapılan çalışmalar, kapitalizmin içsel dinamikleriyle toplumsal yeniden üretim arasındaki çelişkiyi ve gerilimi çeşitli yönleriyle ele alır. Toplumsal yeniden üretim feministleri, bu uzlaşmaz çelişki temelinde, sermayenin dönemsel ve uluslararası hareketlerinin, iktisadi kriz koşullarının, neoliberal politikaların, göç politikalarının ve sosyal politikaların, toplumsal yeniden üretime ve bakım süreçlerine etkilerini ortaya koymaktadır (Arruzza vd., 2019; Ferguson, 2016; Gimenez, 2019; Gill ve Bakker, 2006). Bu çalışmaların gösterdiği gibi, kapitalist üretimin dinamikleriyle ataerkil eşitsizliklerin etkileşimi, hem kimlerin hangi koşullarda nasıl bakım vereceğini hem de kimlerin hangi koşullarda nasıl bakım alacağını belirlemektedir. Bunun en açık göstergelerinden biri, neoliberal politikalarla özellikle işçi sınıfından yoksul hanelerin toplumsal yeniden üretiminin giderek zorlaşmasıdır (Arruzza vd. 2019; Bakım Kolektifi, 2021; Stevano vd., 2021).

Bununla birlikte toplumsal yeniden üretim perspektifinden yapılan çalışmalar kapitalizmin toplumsal yeniden üretime etkilerini incelemeye odaklandıkça, toplumsal yeniden üretim emeğinin toplumsal bağları kurucu yönü, ataerkil eşitsizliklerce belirlenmiş olması ve ev işleriyle sarmalanmış yapısı görünmez olmakta (Yaman, 2020a), ataerkil aileye yönelik meydan okumalar bazen kaybolmaktadır (Winders ve Smith, 2019). Analizler kapitalizme odaklandıkça, kadınların ezilmesinin ataerkil kaynaklarının üstü örtülmektedir (Acar Savran,

2020; Yaman, 2020a). Oysa, pek çok feminist araştırmanın ortaya koyduğu gibi, bakım ve yeniden üretim süreçleri kapitalizmin etkisine açık olduğu gibi, ataerkil eşitsizlikler zemininde de gerçekleşmektedir (Haug, 2016; McDonough ve Harrison, 1978).

Yakın zaman önce içinden geçtiğimiz pandemi, kapitalizmin eşitsiz doğasının ve neoliberal politikaların yol açtığı ve çoğumuzu hem daha az bakım sunabilir hem de daha az bakım alabilir halde bırakan şiddeti dramatik bir biçimde ifşa etmiş, yaşamın esas olarak bakım ve yeniden üretim faaliyetlerinden ibaret olduğunu hatırlattığı gibi, kadınlara yüklenen bakım ve yeniden üretim yükünü olanca açıklığıyla ortaya koymuştu (Bakım Kolektifi, 2021; Bhattacharya, 2020; Stevano vd. 2021; Yaman, 2020b; 2021).

* * *

Toplumsal yeniden üretim çerçevesiyle yer yer kesişen, bu çerçevede yer alanlarla benzer konuları ele alıp inceleyen bir diğer bilim alanı ise bakım ve bakım etiği çalışmalarıdır. Bakım genellikle, ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik faaliyetleri kendileri gerçekleştiremeyen veya gerçekleştirmeye meyilli olmayan insanların fiziksel ve duygusal refahını destekleyen bir dizi faaliyet ve ilişki olarak ifade edilmektedir (Kofman, 2012: 143). Bakım etiği teorisyenleri bakımın insan yaşamı ve toplum için önemini etraflıca tartışmaktadır. Bakım etiği literatürü, bakımın tüm insanların karşı karşıya olduğu evrensel bir ihtiyaç olduğu gerçeğinden hareketle, bakımı yeni epistemolojiler ve olasılıklar aramamız gereken normatif bir merkez olarak konumlandırır (Winders ve Smith, 2019).

Bakım, her şeyden önce, insan olmanın koşuludur. Biz insanlar bakım alarak, yani *başka insanlar* tarafından bakılarak *insan* haline geliyor ve yaşamımızı sürdürüyoruz. Benzer biçimde, Joan Tronto (2017: 29), bakımın insan yaşamının önemli bir parçası olduğunun altını çizmektedir. Unutmayalım ki insan yavrusu ancak ve ancak insanlar tarafından bakılıp büyütüldüğünde bir insan haline gelebiliyor. Yani, insanın varlığı bir *bakım vereni* gerektiriyor. Bu nedenle, bakım toplumun da asli bir parçasıdır: hem toplumun kurucu unsurudur hem de toplumun yeniden üretiminin koşuludur. İnsanlığın şafağından bu yana, insanlar yaşamsal ihtiyaçlarını karşılamak için çeşitli üretim ve emek ilişkilerine girerken aynı zamanda birbirlerini ve kendilerini de üretmektedir. Dolayısıyla insan bakım alarak yaşamını sürdürdüğü gibi insanın kendisi de bakım verendir: *homines curans* (Tronto, 2017). O halde insanlığın ve toplumun varlığı ve sürekliliği, bakım dolayımından geçer. Bakım, insanın ve toplumun yeniden üretiminin, diğer bir deyişle toplumsal yeniden üretimin önemli bir parçasıdır.

Bakım emeği ve toplumsal yeniden üretim gerek kavramsal olarak gerekse de fiilî süreçlerde birbirini yankılar. Örneğin Bakım Kolektifi'nin (2021) *Bakım Manifestosu* ile toplumsal yeniden üretim yaklaşımı büyük oranda örtüşür: Her iki durumda da son derece çeşitlenmiş ve geniş kapsamlı bir yeniden üretim/ba-

kım anlayışı söz konusudur (Acar Savran, 2020). Gelgelelim bu ikisi tamamen birbirinin yerine geçebilir değildir. Bunu tıpkı ev içi emeğin toplumsal yeniden üretimin sadece bir parçasını oluşturmasına benzetebiliriz (Winders ve Smith, 2019: 882). Toplumsal yeniden üretim yaşamı sürdürmenin hem bireysel hem de kolektif biçimde sistemik yönünü belirtirken, bakım bu yaşam sürdürme sürecinin daha samimi, ilişkisel ve etik boyutlarına işaret eder (Zechner, 2021: 73). Bununla birlikte gerek bakım emeği ve bakım etiği gerekse toplumsal yeniden üretim yaklaşımları, toplumun ve toplumun sürekliliğinin temelini oluşturan, insan ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik faaliyetleri ve toplumsal ilişkileri kavramsallaştırma girişimleridir. Bakımın ve bakım emeğinin yer almadığı bir toplumsal yeniden üretim çerçevesi tahayyül edilemez. Gençlerin, yaşlıların ve engellilerin bakım ihtiyaçlarının nasıl karşılanacağını hesaba katmayan hiçbir insan toplumu açıklaması tam olarak yeterli olamaz (Tronto, 2017: 29).

Bakım, temel insani ihtiyaçları karşılamaya yönelik toplumsal bir etkinlik olduğu ölçüde toplumsal yeniden üretimin de bir bileşenidir. Ne var ki, tekil bir bakım faaliyeti toplumsal yeniden üretim bütününün sadece bir parçası olduğu için, bakımın toplumsal işlevini o tekillikte kavramak ve kuramsallaştırmak pek mümkün değildir. Gelgelelim bakım teorisyenleri, bütün incelikli araştırmalarına rağmen, bakımı, genellikle tekilliğinde inceleme eğilimindedir. Oysa toplumsal yeniden üretim alanının bir bileşeni olarak bakım insanın ve toplumun varlığı ve yeniden üretimi kadar kapitalizmin de yeniden üretiminde kritik bir işleve sahiptir. Kapitalizm de bakım emeğini ve bakım biçimlerini belirler. Üstelik, bakım ve yeniden üretim süreçleri hem ataerkil hem de kapitalist eşitsizliklerle şekillenir, bu eşitsizlikleri yansıtır ve yeniden üretir. Lakin bakım odaklı çalışmalarda bakım emeği bazen romantikleştirilmekte, duygusallaştırılabilmekte, hatta bu emeğin içerdiği sömürü de gizlenebilmektedir (Winders ve Smith, 2019: 883). Bakım ve bakım etiği çalışmalarında ataerkil eşitsizlikler, bakımın kadınların hayatında yarattığı çok katmanlı olumsuzluklar, kapitalizmin ve neoliberal politikaların bakım süreçlerine etkileri ve dolayısıyla bakımın toplumsal cinsiyete, sınıfsal aidiyete ve etnik kökene dayalı eşitsizlikleri genellikle ya görmezden gelinir ya da sınırlı bir çerçeveden ele alınır. Bu nedenle, toplumsal yeniden üretim bağlamına yerleştirdiğimizde, bakımı, bir kavram ve insan etkinliği olarak, daha geniş bir içerikte, yaşamın ve toplumun yeniden üretimi çerçevesinin zenginliği ve bütünlüğü içinde kavrayabiliriz. Böylece kapitalizmin, ekonomik krizlerin, göç politikalarının, neoliberal politikaların, cinsiyete dayalı işbölümünün bakım süreçlerine etkisini sınıf, toplumsal cinsiyet ve etnik kökenle bağlantılı olarak ele almak ve değerlendirmek olanaklı hale gelir.

Bakımı toplumsal yeniden üretim çerçevesinde ele almak aynı zamanda toplumsal yeniden üretim analizlerinde bakım ve bakım etiği çalışmalarının zengin birikiminden faydalanmanın da yolunu açar. Toplumsal yeniden üretim bütününün içinde kaybolma riski taşıyan tikel unsurların ayırdına varmayı; kapita-

lizmin etkisine açık ama kapitalizme indirgenemeyecek ilişkilerin, emek süreçlerinin ve eşitsizliklerin ele alınmasını; bakımın yarattığı sevgi, şefkat, öfke gibi ikircikli duyguların izini sürmeyi; aile ve akrabalık merkezli, sınıfsal, ataerkil, etnik eşitsizliklerle bezeli bakım ilişkisinin ötesine geçip, hepimizin birbirimize baktığımız, eşitlikçi, dayanışmacı, yeni bir bakım etiğine dayalı bir toplumsal yeniden üretim biçimini tahayyül etmeyi de olanaklı kılar.

* * *

Bu makalede biz insanların insan olarak varlığımızı sürdürebilmemiz için insanlar tarafından bakım görmek zorunda olduğumuz gerçeğinden hareket ediyorum. Wachowski kardeşlerin 1999 tarihli *Matrix* filmini hatırlıyor musunuz? Bu filmde insanlar, çok geniş "insan tarlaları"nda, kapsüller içinde yetiştiriliyor. Geleceğin distopik dünyasında bu insan tarlaları, aslında, dünyanın hâkimiyetini ele geçirmiş makineler için elektrik enerjisi üreten santraller. Dev kulelere yerleştirilmiş yüz binlerce kapsülün her birinde, bir dizi kablo aracılığıyla santralin devrelerine bağlanmış bir insan bulunuyor. Her bir insanın zihni, Matrix olarak bilinen sinirsel etkileşimli sanal bir dünya olan ortak bir rüyada "var oluyor" ve insanlar bu rüyada "yaşamını sürdürüyor" (*MatrixWiki*, 2025). Günümüzde alevlenen yapay zekâ tartışmaları, yakın gelecekte böylesi insan tarlalarının kurulmasının olanaklı olup olmadığını sorgulamaya gelip dayanmış durumda: "Akıllı" makineler insanları kölesi haline getiremez mi; insanlar neden makineler tarafından büyütülmesin? Bu sorular başka kritik ve derinlikli tartışmaları davet etse de insanın insan, toplumun toplum, kapitalizmin kapitalizm olma sınırlarını da zorlayan sorular. Başka bir yerde sermayenin sermaye olarak varlığını sürdürebilmesi için, insanların böylesi bir insan tarlasında yetiştirilmesinin söz konusu olamayacağına değinmiştim.[1] Bu makalede ise, biz insanların insan olarak varlığımızı sürdürebilmemiz için "tarlalarda" yetiştirilemeyeceğimiz, insan olmanın temel koşulunun insanlar tarafından bakılmak ve büyütülmek olduğu gerçeğinden hareket ediyorum. Bakımı ve bakım emeğini, fiziksel, ruhsal, biyolojik, duygusal pek çok insan etkinliği biçimini kapsayacak biçimde geniş bir içerikte kullanıyorum. Bakımı "merkeze" alan bir toplumsal yeniden üretim yaklaşımının, bazen görünmez hale gelebilen, kapitalizm tarafından şekillendirilen ama kapitalist üretim ilişkilerinin ötesine geçen insan ilişkilerini de görünür kılıp incelemeye kapı aralayabileceğini öne sürüyorum. Bu yaklaşımın, toplumsal yeniden üretim feministlerinde yaygın olan her türlü

1 Sermaye için esas olan değer ve artı-değer yaratımıdır. Değerin tek kaynağı ise canlı emektir. Özgür, kapitalizm dışı koşullarda yetişmiş (bir kapitalistin metası olmayan), kendi hür iradesiyle emek gücünü bir kapitaliste satan emekçi olmadan değer yaratımı mümkün olamayacağı için, kapitalizmin yeniden üretimi, insan emeği ile üretilen ve yeniden üretilen emek gücünü gerektirir. Bu nedenle, emek gücünün yeniden üretiminin bütünüyle sermaye koşullarında gerçekleşmeye yakınsaması, sermayeyi de sınırlarına yaklaştırır. Ama kuşkusuz insanın ve emek gücünün üretimi ve yeniden üretiminin kadınlar tarafından gerçekleştirilmesi kesinlikle zorunlu değildir; bunun nedeni ataerkil cinsiyetçi işbölümüdür (bkz. Yaman, 2020b).

emeği ve eşitsizliği kapitalizme indirgeme eğilimini de sorgulamaya olanak vereceği kanaatindeyim.

Böylece, bu çalışmada bir yandan bakımı, bakım emeğini ve bakım etiği çalışmalarının ortaya koyduğu insani ve toplumsal bağları ve ilişkileri toplumsal yeniden üretimin merkezî unsurlarından biri olarak görmek gerektiğini; öte yandan insanın, toplumun ve kapitalizmin yeniden üretimini analize dahil etmediğimizde bakım ve bakım emeğinin içeriğini ve işlevini anlamanın eksik kalacağını ileri sürüyorum.

Bunun için bir yandan feminist bakım ve bakım etiği çalışmalarında insani ve toplumsal bağların gelişimine ilişkin yapılan katkıların genel hatlarıyla izini süreceğim, bir yandan da toplumsal yeniden üretim yaklaşımının sunduğu ufuk açıcı çerçeveden faydalanacağım. Böylece, hem kadınların bakım ve yeniden üretim emek süreciyle insanın, toplumun ve kapitalizmin yeniden üretimindeki hayati rolünü görünür kılmayı, hem de bu işlerin kadınların hayatında yarattığı zorlukları gösterebilmeyi umuyorum. Manuela Zechner'in (2021: 73) altını çizdiği gibi, toplumsal yeniden üretim ile bakım terimleri arasındaki etkileşim, yeniden üretim feminizmlerini farklı bakım teorileri ve bakım etikleri ile bir araya getirerek özel bir güç elde etmemize olanak sağlayabilir.

Toplumsal yeniden üretim: Feminist, materyalist ve bütüncül bir yaşam ve toplum teorisi

Toplumsal yeniden üretim yaklaşımı, feminist, materyalist, bütüncül bir yaşam ve toplum teorisine kapı aralar. Bu yaklaşımın kökleri bir yandan Marx ile Engels'in (2013) *Alman İdeolojisi* başlıklı yapıtta geliştirdikleri materyalist tarih anlayışına bir yandan da 1960'ların sonunda başlayan, etkisi bugünlere uzanan ev içi emek (*domestic labour*) tartışmasına uzanır. Materyalist anlayış genel olarak toplumsal, politik ve entelektüel süreçleri koşullandıran gerçek, maddi bir dünyanın varlığını öne sürer. Buna göre, insanların günlük ve gelecekteki ihtiyaçlarını karşılamak için işbirliği yapma yolları, tüm insan faaliyetlerinin içinde yer aldığı çerçeveyi oluşturur. Feminist bir yaklaşım olarak geliştirilen toplumsal yeniden üretim teorisi de benzer biçimde, yaşamın üretimini ve yeniden üretimini merkezine yerleştirip, kadınlar tarafından gerçekleştirilen yeniden üretim emeğini bütüncül bir yaşam ve toplum anlayışına dâhil eder.[2]

Toplumsal yeniden üretim yaklaşımı bütüncül bir çerçeve çizer, zira toplumsal üretimi sadece sermaye birikimi/meta üretimi ve sermayenin yeniden üretimi olarak görmek yerine, insanın üretimini ve yeniden üretimini de içerecek biçimde genişletme çabasının ürünüdür. Böylece gerek kadınların ezilmesini açıklamada gerekse de toplumun bütüncül bir analizini oluşturmada muazzam olanaklara sahiptir.

2 Bu paragrafta geliştirilen fikirlerin ayrıntılı bir serimi için bkz. (Yaman, 2023).

Bugün toplumsal yeniden üretim yaklaşımı insanın, yaşamın, toplumun ve kapitalizmin yeniden üretimini içeren geniş bir içeriğe sahiptir. Laslett ve Brenner'ın (1989: 383) tanımından hareketle, toplumsal yeniden üretimin üç boyutu olduğu kabul edilir: a) türün biyolojik üremesi; b) emek gücünün yeniden üretimi ve c) tedarik ve bakım ihtiyaçlarının yeniden üretimi.

Toplumsal yeniden üretim yaklaşımını savunan araştırmacılar yeniden üretimin bu üç boyutunu geliştirmiştir; ancak analizi hane içiyle sınırlı tutmamış, zamanla toplumsal hayatın çeşitli veçhelerini içerecek şekilde genişletmiştir. Böylece insanın, emek gücünün ve toplumun yeniden üretimine katkıda bulunan pek çok toplumsal ilişkiyi, kurumu ve yapıyı teoriye dahil etmiş; kamusal bakım kurumlarını, kamusal eğitim ve sağlık sistemini, emekliliği, göçmen politikalarını ve benzerlerini araştırmaya yönelmişlerdir (Arat Koç, 2006; Bezanson ve Luxton, 2006; Gill ve Bakker, 2006). Hatta, toplumsal yeniden üretim çerçevesini ekonomik krizleri (Arruzza, 2016; Stevano vd., 2021) ve ekolojiyi (Katz, 2001) de dahil edecek biçimde genişlettiklerini belirtmek gerekir.

* * *

Toplumsal yeniden üretim çerçevesini geliştiren feminist araştırmacılar, emek gücünün yeniden üretilmesinden başlayıp, analizi insanların ve toplumun yeniden üretimine doğru genişletirken iki kritik kuramsal katkıda bulunmuştur.

İlki, tam da toplumsal yeniden üretim yaklaşımına adını veren çerçevenin inşasıdır; yani Marksist yeniden üretim kavramının içeriğinin genişletilmesidir. Başlarda yeniden üretim kavramını kullanarak, biyolojik yeniden üretimin yanı sıra Marx'ın emek gücünün yeniden üretimi çözümlemesinden hareketle, emek gücünün ve kapitalist üretim sisteminin yeniden üretimine vurgu yapılıyordu. Zamanla yeniden üretim, insanın, toplumun ve yaşamın yeniden üretimini kuşatacak biçimde genişletildi (Yaman, 2020a).

Marksizm'de yeniden üretim kavramı, tüm toplumsal sistemlerin, onları tanımlayan ve belirleyen süreçler aracılığıyla, kendilerini "yeniden üreterek" devam ettirme yeteneği anlamında kullanılır. Toplumsal sistemlere ve onları devindiren toplumsal süreçlere odaklanan bu kavrayış, Marksizm'in en önemli kavrayışlarından biridir ve materyalist tarih anlayışının temelini oluşturur (Himmelweith, 1999: 197). Yeniden üretim hayatın sürekliliğini sağlar; biyolojik toplumsal canlılığın temel koşuludur. David McNally (2017) bunu Hegel'e referansla, yaşamın diyalektik hareketiyle açıklar: Canlı bir organizma kendini yeniden üretmelidir; –günlük, mevsimlik yahut nesiller boyu– yeniden üretim olmadan hayat devam edemez. Dahası, kendini yeniden üretmesi gereken bir bütün olarak organizmadır, çünkü gerek biyolojik gerekse toplumsal olsun, yaşayan toplam organizmadır. Yeniden üretimde yaşam somuttur ve canlılıktır. Benzer biçimde bizim bir tür varlığı, bir insan olarak, toplumun bir üyesi olmayı sürdürmemiz yeniden üretimle olanaklıdır.

Toplumun yeniden üretimi, toplumsal yeniden üretim teorisi için Marksizm'de genel kabul gören kavrayıştan daha geniş bir anlama sahiptir. Johanna Brenner ile Barbara Laslett (1991: 314), toplumun ve toplumsalın yeniden üretimi arasında benzer işlevsel bir ayrım önerirler; birincisi, Marx'ın kullandığı orijinal anlamı korurken, ikincisi:

> Gerek günlük olarak gerekse nesiller arası yaşamın sürdürülmesinde doğrudan yer alan faaliyetler ve tutumlar, davranışlar ve duygular, sorumluluklar ve ilişkileri içerir. Nüfusun korunması ve yeniden üretilmesi için biyolojik olduğu kadar tarihsel ve toplumsal olarak da tanımlanmış araçları sağlamayı amaçlayan çeşitli toplumsal olarak gerekli işleri (zihinsel, fiziksel ve duygusal) içerir. Toplumsal yeniden üretim, diğer şeylerin yanı sıra, yiyecek, giyecek ve barınmanın nasıl dolaysız tüketime sunulduğunu, çocukların bakımının ve sosyalleşmelerinin nasıl sağlandığını, yaşlıların ve engellilerin bakımının nasıl gerçekleştiğini ve cinselliğin toplumsal olarak nasıl inşa edildiğini içerir.

Özetle bu katkı, Marx'ın emek gücünün ve sermayenin yeniden üretimi kavramından hareket ederek, yeniden üretimin insanın, yaşamın, toplumun yeniden üretimini de içerecek biçimde genişletilmesidir.

Toplumsal yeniden üretim teorisyenleri fiziksel yeniden üretim süreçlerinin yanı sıra, gerek toplumsallaşma süreçlerinin gerekse ideolojik süreçlerin de toplumsal yeniden üretimin unsurları olduğuna dikkat çekerler. Örneğin Peterson (2003, akt. Kofman, 2012: 144) aile alanındaki emeğin, ebeveynlik pratikleri aracılığıyla kimliklerin ve işbölümlerinin kodlarını ve normlarını nasıl yeniden ürettiğini inceler. Ayrıca ailelerin yeniden üretiminin temelinde yatan heteronormatif varsayımları da sorgular.

Toplumsal yeniden üretim teorisyenlerinin toplumsal bir ontoloji inşa etmede ikinci kritik katkısı ise, yukarıdaki alıntıdan da görüleceği üzere, emek kavramının içeriğini zenginleştirmeleridir. Emek ana akım iktisadi analizlerde genellikle meta üreten ücretli emek olarak kabul edilir, hane içinde esas olarak kadınlar tarafından gerçekleştirilen bakım ve yeniden üretim etkinlikleri emekten sayılmaz. Marksist analizlerde de emeğin benzer bir biçimde ele alındığı söylenebilir. Toplumsal yeniden üretim anlayışının merkezinde ise, sadece meta üreten, kapitalist anlamda değer yaratan değil, bizzat insanın, yaşamın ve toplumun yaratıcısı olarak çok daha geniş bir emek kavrayışı yer almaktadırr. Jamie Winders ve Barbara E. Smith'in (2019: 872) ileri sürdüğü gibi gerek Marksistlerin gerekse ana akım iktisatçıların ücretler, emek üretkenliği, sermayenin getirisi ve diğer normatif ekonomik faaliyet ölçütleriyle meşgul olması karşısında, feministler uzun süredir toplumsal yeniden üretimi sadece kavramsallaştırmakla kalmayıp, aynı zamanda sistematik olarak temel emek biçimlerini gerektiren bir şey olarak değerli kılmak için de mücadele ediyorlar.

Bu emek, yukarıdaki alıntıda söylendiği gibi, "gerek günlük olarak gerekse

nesiller arası yaşamın sürdürülmesinde doğrudan yer alan faaliyetler ve tutumlar, davranışlar ve duygular, sorumluluklar ve ilişkileri" kapsar. Bu emek ihtiyaç nesnelerinin yanı sıra, insanı, insani ve toplumsal bağları üreten ve yeniden üreten bir emek kavrayışı demektir. Bu kavrayış, bakım emeğinin toplumsal yeniden üretim çerçevesinde kapladığı alanı da açıkça ortaya koyar. Bu kavrayış aynı zamanda insan yaşamını, toplumu ve tarihi materyalist bir çerçeveden açıklamaya da izin verir. Marx ile Engels'in *Alman İdeolojisi*'nde (2013: 36-37) geliştirdikleri materyalist tarih anlayışının özünde de bu yatıyor: İnsanlar bir yandan pratik faaliyetleri yoluyla yaşamlarını üretip dünyayı dönüştürürler; öbür yandan insan hem dış dünyayı hem de kendisini dönüştüren kendi emeğinin ürünüdür (bkz. Yaman, 2023).

Böylece toplumsal yeniden üretim yaklaşımı, emeği "somut bir birlik", zengin bir şekilde farklılaşmış, tarihsel ve çelişkili bir bütünlüğü yakalayan ontolojik bir kategori olarak kavrayarak emek anlayışımızı genişletir ve karmaşıklaştırır (Ferguson, 2016: 39).

Toplumsal yeniden üretim kuramcılarının bu zengin içerikli emek kavrayışı, insanın, toplumun ve kapitalizmin yeniden üretimini kapsayan yeniden üretim süreçlerini gerçekleştiren faaliyetlerden oluşur. Buna göre, yaşamın tüm maddi bileşenleri insan emeği tarafından sürekli olarak üretilmeli ve yeniden üretilmelidir. Bu süreç olmaksızın herhangi bir toplumun varlığı sürdürülemez (Himmelweith, 1999: 197). Emeğe ilişkin bu kavrayış, bir yandan değer yaratıp meta üreten, öbür yandan emek-gücünü, insanı ve yaşamı üretip yeniden üreten etkinliklerin bir arada, bir bütünün parçaları olarak ele alınmasını olanaklı kılar. Bu çok boyutlu emek (diğer bir deyişle pratik insan etkinliği) kavramı, diyalektik bir toplumsal anlayışa davet eder; bütünleştirici bir toplumsal teori geliştirmemize olanak tanır (Ferguson, 2016: 40).

Bununla birlikte, toplumsal yeniden üretim teorisyenleri, geliştirdikleri bu ufuk açıcı zengin içerikli emeği, bütünüyle kapitalizme tabi emek olarak kavramlaştırma eğilimindedir. Mesela Ferguson'a göre (2016: 52) her şey kapitalizm tarafından belirlenmektedir; kapitalizm dışında emek yoktur, "dünyayı yeniden üretmek için yaptığımız her şey sermayenin ihtiyaçları ile koşullanır". Fakat tüm etkinliklerimizin sermaye tarafından koşullandırıldığını ileri sürmek, sermayenin tüm ilişkilerimizi kuşattığı anlamına gelecektir. Oysa insanlar birbirleriyle sermayenin dinamiklerine indirgenemeyecek "insani", biyolojik ve toplumsal ilişkiler/bağlar içerisindedir; sermayenin rasyonellerine zıt düşecek dayanışmacı, paylaşımcı, dostluk, sevgi ilişkileri de kurarlar (Yaman, 2020a). Tüm bunlar toplum olmanın koşuludur ve kapitalizmin mantığına indirgenemez. İlişkilerimizin ve hane içindeki karşılıksız emek süreçlerimizin kapitalizmin etkilerine açık olduğu doğruysa da tümüyle sermaye tarafından belirlendiği iddiası mantık dışıdır.[3]

3 Bu tartışma için bkz. (Yaman, 2020a).

Feminist politik ve etik mesele olarak bakım

Bakım teorisyenleri, bakımı yalnızca bireysel veya özel alana ait bir mesele olarak değil, politik, ekonomik ve etik bir konu olarak ele alarak, bakım emeğinin tanınmasını ve değer görmesini savunmuşlardır. Bu çerçevede bakımı etik bir mesele olarak inşa etmekten bakımın toplumsal işlevlerini değerlendirmeye uzanan geniş bir bakım literatürü oluşmuştur (Abel ve Nelson, 1990; Engster, 2005; Fisher ve Tronto, 1990; Gilligan, 1982; Hochschild, 1983; Noddings, 2010; Schwarzenbach, 1996; Tronto, 2017).

Bakım bir başkasının esenliği ve refahı için emek sarf etmek olarak tanımlanırken, bakım etiği bu emek sürecinin ilişkiselliğine dairdir – bakım etiği ilişkisel bir etiktir (Noddings, 2010: 18); bakım veren ve bakılan ilişkisi ile başlar. Bakım etiği öncelikle bakım ilişkilerinin kurulması, sürdürülmesi ve geliştirilmesiyle ilgilenir (Noddings, 2010: 18).

Gerek bakım işine odaklanan gerekse bakım etiği üzerine eğilen çalışmalar toplumsal bağımlılıktan hareket eder. Bu çalışmalarda bakım etiği insan ilişkilerinde empati, sorumluluk ve bağlılığı temel alırken, bunların karşılıklılık esasında ve bireyler arasındaki bağımlılık, adalet ve dayanışma ilişkisi içerinde örüldüğünü vurgular. Bu çalışmalar bakımı, etrafımızdaki dünyayla ilişki kurmanın epistemolojik, ontolojik ve derinlemesine politik bir yolu olarak da kuramsallaştırmaya çalışmaktadır (Winders ve Smith, 2019).

Feminist kuramcılar hane üyelerinin bakım ihtiyacının büyük kısmının kadınlar tarafından gerçekleştirildiğini ortaya koymuş, bakım işinin kadın işi olarak görülmesini eleştirmiştir. Pek çok feminist araştırmacının savunduğu üzere, bakım ve yeniden üretim işi, kadınların günümüz koşullarında ezilmelerinin en önemli kaynaklarından biridir (Ferguson, 2016; McDonough ve Tronto, 2017; Vogel, 2015). Bu emek etkinliği kadınlara gelir sağlamaz; kadınların ücretli işe katılmasının önündeki en büyük engeldir; kadınları emeklilik ve diğer çalışma haklarından mahrum bırakır. Bu iş yükü kadınların sadece ücretli işe değil, çeşitli toplumsal aktivitelere, yaratıcı etkinliklere, hatta sendikal ve örgütsel faaliyetlere katılmasına da engel oluşturur. Böylece, hanenin temel gelir getireni ve "efendisi" erkek olmaya devam eder; erkekler kendilerini geliştirecek çeşitli etkinliklere zaman bulabilirler; işyerlerinde yönetici kadrolara gelir, sendikalarda, dernek ve örgütlenmelerde, politik alanda varlık gösterebilirler. O halde açık ki bu emek süreci erkeklerin yararınadır. Üstelik, kadınlar doğrudan bakım ihtiyacı olmayan yetişkin erkeklere de bakım verirler. Ama bu bakım karşılıklı bir bakım ilişkisi doğurmaz; kadınlar bunun karşılığında erkeklerden bakım görmezler. Dolayısıyla bakım, kadınların erkekler karşısında ikincil konumunu da pekiştirip yeniden üretir.

* * *

Bu bakış açısının karşısında, bakım emeği ve bakım etiği çalışan bir grup feminist araştırmacı ise kadınların bakım vererek "kadın haline geldiğini" iddia eder. Buna göre bakım, kadınların olumlu insani niteliklerini kazanmalarına da aracılık edebilir: Kadınların daha duygulu ve özverili olması, eğer bu genel olarak doğruysa, çok daha fazla bakım verdikleri için olabilir. Örneğin, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development* adlı kitabıyla büyük ses getirmiş olan Carol Gilligan (1982) bakım vermenin pek çok kadın için anlamlı ve tatmin edici olduğunu savunmaktadır. Gilligan geleneksel etik bakım teorilerinin erkek merkezli olduğuna dikkat çekerek, kadınların etik düşüncesinin ise bakım, bağlılık ve ilişkiler etrafında şekillendiğini yazmıştır. Gilligan'a göre bakım etiği, kadınların etik gelişiminin özünü karakterize eder.

Benzer bakış açısından tartışan birçok yazara göre bakım verme deneyimi aynı zamanda insanileştiricidir: Bakım vererek başkalarının ihtiyaçlarına daha duyarlı, toplumsal olarak daha sorumlu, çeşitli candan ilişkileri sürdürme konusunda daha yetenekli hale geliriz. Bakımı yeniden üretimle ilişkilendirip, nesnel toplumsal ve insani ihtiyaçların karşılanmasına doğru genişleten Sibyl Schwarzenbach (1996: 102) bakımı, benzer bir çerçeveden, arkadaşlığı da içerecek biçimde tanımlayarak biraz karmaşıklaştırır.

Bu bakış açısı bakım vermenin insani ve toplumsal bağları güçlendirici yanlarını görünür kılmaya ve bakım anlayışımızı derinleştirmeye yardımcı olmakla birlikte ciddi "tuzaklar" (Abel ve Nelson, 1990: 6) da barındırmaktadır. İşin doğrusu, bakım teorisyenlerinin bakımın genellikle olumlu yanlarına vurgu yaparken olumsuz ve eşitsiz yanlarını göz ardı ettiği söylenebilir. Aslına bakarsanız bakım vermenin insanların olumlu özelliklerine geliştirici etkide bulunduğunu ben de kabul ediyorum; bakım vermek bizi başkalarının ihtiyaçlarına daha duyarlı, etrafımızdaki insanlardan daha fazla sorumluluk sahibi, diğerkâm insanlar yapabilir. Bununla birlikte bakım vermenin kadınların hayatında çok temel olumsuzluklar doğurduğunun da altını çizmek gerekiyor. Mesele şu noktada düğümleniyor: bakımdan sadece kadınlar sorumlu tutuluyor, bakım işi kadın işi, kadın olmanın doğal bir sonucu olarak görülüyor. Bakım, sevgi, aşk, şefkat, aile bağları gibi temel insani ve toplumsal değerler etrafında örüldüğü için de bakım işinden çekilmek öyle kolay olmuyor, kadınlara yapışıveriyor. Bu nedenle bakım vermenin kazandırabileceği "olumlu" özellikler ve duygular; eşitsizlik, emek sömürüsü, emek ve beden tahakkümü ve sınıfsal eşitsizliklerle kol kola yürüyor.

Dahası, hem bakımı romantikleştirerek, hem bakım işini kadınlara yükleyen toplumsal normları ve kabulleri göz ardı ederek, hem de bu işin bıktırıcı, yorucu, tüketici yanlarını görmezden gelerek bu yaklaşım, kadınların emeğinin sömürüldüğü ve tahakküm altına alındığı gerçeğinin üzerinin örtülmesine ve ezilmelerine sebep olan faaliyetlerin kutsanmasına hizmet etme riski taşır. Nancy Fraser'ın (2017: 24) dikkat çektiği gibi, ücretli işler erkek işi olurken, karşılığı

ödenmeden üzerlerine yüklenen yeniden üretim ve bakım işlerinin telafisi için kadınlar "aşk" ve "erdem" sikkeleriyle ödüllendirilmişlerdir. İşin doğrusu hem hane içinde hem de ücretli işgücünde bakım verenlerin çoğu, sıcaklık ve ilginin yanı sıra zorlama ve zorunluluktan dolayı bakım sağlayan ikincil grupların üyeleridir (Abel ve Nelson, 1990: 6).

* * *

Bakım etiği kuramcıları genellikle bakımın sınıfsal ve ataerkil köklerine pek değinmezler. Örneğin Engster (2005) Schwarzenbach'ın bakımı arkadaşlığı içerecek biçimde tanımlamasını eleştirir; bakımın her zaman arkadaşlığı içermediğine, arkadaşlığın bireysel ve toplumsal yeniden üretim için gerekli olmadığına dikkat çeker. Gelgelelim bakım emeğinin güç ilişkilerini dikkate almadan tanımlanmasının, barındırdığı sınıfsal, ataerkil ve etnik kökene dayalı eşitsizliklerin üzerini örttüğünü görmezden gelir. Oysa bakım hayati önem taşıyan bir etkinlik ve ilişki alanı olmasının yanı sıra, ataerkil, etnik ve sınıfsal eşitsizliklerle de kuşatılmış durumdadır. Cinsiyete dayalı ataerkil işbölümü ve kapitalist üretim ilişkileri verili olduğunda, kimin kime bakım vereceği, kimin hangi bakım hizmetlerine erişebileceği, kimin hangi bakım biçimlerinden yararlanabileceği de belirlenmiştir. Bakım işi hane içinde neredeyse bütünüyle kadınlara yüklenmiştir; bakım kurumlarında, hastanelerde, hanelerde ise bakım işçilerinin çoğu yoksul, göçmen, beyaz olmayan kadınlardır. Bakım yükünü kadınlara yükleyen bu işbölümü erkek egemen toplumsal ilişkilerin bir ürünü olduğu gibi, erkeklerin egemenliğini kalıcılaştıran ve dolayısıyla kadınların tabiiyetini yeniden üreten bir işlev de görür.

Bakıma ilişkin bu tartışmalar bakımın çelişkili doğasını açık eder. Bakım, toplumun ve insan ilişkilerinin temel bir bileşeni olduğundan, temel insani duyguların kaynağı ve uzamıdır. Abel ve Nelson (1990: 4) bakım vermenin hem araçsal görevleri hem de duygusal ilişkileri kapsayan bir faaliyet olduğuna; bu iki davranış biçimi arasındaki klasik Parsonsçı ayrıma rağmen bakım verenlerden emeğin yanı sıra sevgi de sağlamalarının, bakım verirken "önemsemelerinin" de beklendiğine dikkat çekmektedir. Bakım; sevgi, şefkat, dayanışma, diğerkâmlık, özveri gibi güzel hasletlerle ilişkili olduğu kadar öfke, hınç, suçluluk, kaygı gibi olumsuz duygulara da neden olabilir, zira yoğun ve zahmetli bir emek etkinliğidir: yorucudur, tekdüzedir, süreklidir, bıktırıcıdır, yıpratıcıdır. Abel ve Nelson (1990: 6) bu durumu Eli Zaretsky'nin özlü sözlerini alıntılayarak daha da açık ifade ediyorlar: İnsan yaşamındaki sevgi, bağımlılık ve fedakârlığın temelleri ile kadınların tarihsel olarak ezilmesinin aynı matris içinde bulunması trajik bir paradokstur. Kuşkusuz bir çocuğa sevgiyle bakılır, çocuğun ihtiyaçlarını karşılamak gerçekten bir tatmin duygusu yaratabilir, çocukla oyun oynamak genellikle keyifli ve eğlencelidir. Gelgelelim bir çocuğun bakımından tek başına sorumlu tutulmak, tüm ihtiyaçlarına yanıt vermek zorunda kalmak, sonsuz kere yine-

lenen oyunlara iştirak etmek yorucu ve bıktırıcı hale gelebilir. Bu bakım yükü sizi sürekli meşgul ettiği, yaşamın pek çok alanından mahrum bıraktığı, ücretli istihdam dışına ittiği, arkadaşlarınızla görüşmelerinizi kısıtladığı, nefes alma zamanı bırakmadığı ve bir de bütün bunların üzerine *işten* sayılmadığı için öfke duymak da olasıdır. ABD'de 2.031 yetişkinin katılımıyla gerçekleştirilen bir araştırmada (Ross ve Willigen, 1996) ebeveynliğin öfkeyi önemli ölçüde artırdığı; annelerin, tüm gruplar arasında en yüksek öfke düzeyine sahip olduğu; bu oranın da babaların iki katı olduğu görülmüştür. Bu araştırmaya göre, çocuğu olmayan kadınlar ebeveynlerden daha düşük öfke düzeyine sahipken, çocuğu olmayan erkekler tüm gruplar arasında en düşük öfke düzeyini bildirmektedir.

Sözcüğün İngilizce karşılığı olan *care*, bakım sözcüğünün barındırdığı diyalektiği yansıtan bir etimolojiye sahiptir: Eski İngilizcede *care*, ilgi, kaygı, üzüntü, tasa anlamlarına gelen "caru"dan gelir. Bu, herhangi bir canlı varlığın ihtiyaçları ve incinebilirlikleriyle ilgilenmenin ve dolayısıyla kırılganlıkla yüzleşmenin hem meydan okuyucu hem de tüketici olabileceği gerçeğini yansıtır (Bakım Kolektifi, 2021: 35). Diğer bir deyişle, "care", sevgi anlamına gelebileceği gibi, "kaygılar ve sıkıntılar"da (*cares and woes*) olduğu gibi yük anlamına da gelebilir (Tronto, 2017: 31).[4] Sonuç olarak gerek bakım pratiklerimiz gerekse bakım sunma kapasitelerimiz, kaçınılmaz olarak hem olumlu hem olumsuz duygularla iç içe geçer (Bakım Kolektifi, 2021: 36). Bu ikilik bakım teorisyenlerinin çalışmalarında pek ele alınmaz ama feminist araştırmacılar, örneğin, annelerin çocuklarına karşı besledikleri karışık ve çelişkili duyguları tanımanın önemini vurgulamışlardır (bkz. Bakım Kolektifi, 2021: 36).

* * *

Bakım hayat boyu süregiden bir etkinlik ve ilişki alanıdır. Bakım ihtiyacı anne karnında başlar, yaşam boyu sürer; insan yaşamı ve insan toplumu, bakımın sürekliliğine bağlıdır. Bakımı yeniden üretim emeğiyle eş tutan Schwarzenbach (1996: 102) bakım emeğini üreme ile ilişkili biyolojik süreçler (cinsel aktivite, hamilelik, doğum) olarak değil, daha ziyade insanlar arasında belirli bir dizi ilişkiyi yeniden üretmeye yönelik, başkalarının ihtiyaçlarını düşünmek, onlara bakmak, yemeklerini pişirmek gibi tüm rasyonel faaliyetler olarak kavramlaştırmıştır. Bakımı üretken emekle karşıtlığı içinde tanımlayan Schwarzenbach'a göre (1996) üretken emeğe dayalı faaliyetler insan yaşamının yeniden üretimine dolaylı katkıda bulunurken, bakım ise genellikle üretken faaliyetlerden önce ve sonra, ihtiyaçları doğrudan karşılayan eylemlerde (beslenme, giyim, başkalarına

4 Tronto bakımın karmaşık ve kaygan bir sözcük olmasından ötürü başka dillere çevrilmesinin hayli güç olduğuna işaret etmektedir. Bakım Kolektifi'nin *Bakım Manifestosu*'nu Türkçeye çeviren Gülnur Acar Savran da (2021) İngilizce "care" sözcüğünün Türkçede bakım dışında özen, ilgi, şefkat, umursama, gözetme gibi çok çeşitli anlamlara karşılık geldiğini, böyle olunca da İngilizcedeki "care" teriminin içerik zenginliğini Türkçede tek bir sözcükle karşılamanın mümkün olmadığını belirtiyor.

ilaç sağlama vb.) ortaya çıkarak, bir öznenin başka bir özneyle yüz yüze gelmesini ve onun ihtiyaçlarına ve yeteneklerine yanıt vermesini içerir. Bu vurgular önemli olmakla birlikte, üremeyle ilgili süreçlerde bakım emeğini dışarda bırakmanın gerekçesi açık değildir. Mesela insan yavrusunun gelişiminde kritik bir aşama olan gebelik, *dolaylı* bir bakım sürecidir. Kadınlar biyolojilerinden gelen özellikleriyle insan yavrusunu ortalama dokuz ay on gün karınlarında taşıyarak, bakım sürecinin ilk aşamalarını başlatırlar ve yeniden üretimin yükünü orantısız bir şekilde taşımak zorunda kalırlar (Oksala, 2016: 284). Bu süreç, bir dizi bedensel, duygusal ve zahmetli etkinliği barındırdığı gibi (Hall, 2023), muazzam bir duygusal emek yükü de getirir (Oksala, 2016: 290). Gebelik, insanın varlığının ve üretiminin ilksel ve temel bir aşaması olduğundan, sadece yeniden üretim değil üretim emeğine de bağlanır. Gebelik ve doğum bu bakımdan bir *üretimdir*, çok temel bir üretim aşamasıdır. Emek kavramının İngilizce karşılığı olan "labour" sözcüğünün etimolojisinin doğum sancısına uzanması bu bağlamda üzerine düşünmeye değerdir.[5] Üretimi benzer biçimde, ağırlıklı olarak gebelik, evlat edinme, koruyucu aile, kürtaj ve daha fazlasını kapsayacak şekilde en geniş haliyle "biyolojik yeniden üretim" merceğinden incelediği makalesinde Sarah M. Hall, bu üretimin, yaşamın günlük olarak sürdürülmesine doğrudan dahil olan "faaliyetler, tutumlar, davranışlar, duygular, sorumluluklar ve ilişkiler"i içerdiğine dikkat çekmektedir. Gelgelelim üreme tüm canlılarda ortak olan bir özellik olmasına rağmen insanlarda sadece neslin devamıyla ilişkili olmayıp ekonomik, toplumsal, kültürel ve teknolojik bir olgudur (Saraç, 2024). Eşitsizlikler ve güç farklılıkları, bakım ve büyütme süreçleri aracılığıyla toplumsal ve biyolojik yeniden üretim emeği tarafından yeniden üretilir (345).

Gerçek şu ki, biz insanlar kendi başımıza kendi kendini yönetme düzeyine (*self-mastery*) ulaşamayız (Tronto, 2017: 29); bunun için en azından bir dönem, başkaları tarafından bakılmaya ihtiyaç duyarız. Hepimiz hayata bu ilişki içerisinde başlarız ve ilişki içinde tanınan bireyler haline geliriz (Noddings, 2010: 18). İnsan yavrusu yakın primatlar arasında en uzun yetişkin bakımına ihtiyaç duyan hayvandır. Bunun başlıca sebebi, insan yavrusunun tamamen "çaresiz" doğması ve uzun bir çocukluk dönemi geçirmesidir. Richard Leakey'nin (2006, 56) sözleriyle, "insan bu konuda benzersizdir", çünkü insan yavrusu ergenlikte ani büyüme hamleleri gösterirken, insansı maymunlar da dahil memelilerin çoğu bebeklikten doğruca yetişkinliğe geçerler. İnsan yavrusu, beyninin büyüklüğü ve annenin leğen kemiğinin yapısal kısıtlamaları nedeniyle, yani anatomik zorunluluktan ötürü, gelişimini tamamlamadan erken doğar (Adovasio vd., 2004). Bu nedenle insan yavrusunun ayakları üzerinde durup yetişkin bir insan haline gelmesi çok uzun bir bakım süreci gerektirir.

5 "Fiziksel doğum eforu/gayreti" anlamında kullanılan "labour", doğum emeğinin kısaltmasıdır. Bu anlam Eski Fransızcada da bulunur – Fransızca *en travail* "(doğum) ıstırabında" anlamına gelir (bkz. Yaman, 2023).

O halde insan yavrusu bakım alarak insan haline gelir. Annette Baier, bizi insan yapan şeyin, en az diğer her şey kadar, başkalarından gördüğümüz bakım olduğunu öne sürmüştür (akt. Engster, 2005). Vahşi doğada insan bakımı olmadan büyüyen çocuklar, hayatta kalmayı başarsalar bile, toplumsal işlevsellik için gerekli temel insani yetenekleri geliştirmekte başarısız olurlar; benzer biçimde, terk edilen çocuklar dil, duygusal, muhakeme ve toplumsal yeteneklerini hiçbir zaman gerektiği gibi geliştiremeyebilirler (Engster, 2005: 60).

Tabii ki sadece doğumda değil, yaşlılıkta ve hasta yahut bir sakatlığımız olduğunda da sürekli olarak yiyecek, barınak ve beslenme ihtiyaçlarımızın bir şekilde karşılanmasına her zaman bağımlıyız. Bu ihtiyaçları karşılamaya yönelik bakım pek çok fiilî emek süreci, duygular, düşünceler ve organizasyonlar içerir. Bütün bu süreçler çeşitli şekillerde tanımlanmış ve ayrıntılandırılmıştır. En iyi bilinen örneklerden biri Berenice Fisher ve Joan Tronto'nun (1990) tanımıdır: Yazarlar bakımı dört aşamalı bir süreç olarak tanımlamışlardı. Daha sonra Tronto beşinci bir aşama ekleyerek, bakımın etik boyutları hakkında düşünmenin bir yolunu önerdi (bkz. Tronto, 2017). Bu aşamalar şunlardır:

1. Bakımı fark etmek (yahut önemseme): Bakımın bu ilk aşamasında, birisi veya bir grup karşılanmamış bakım ihtiyaçlarını fark eder.
2. Bakımı üstlenmek: İhtiyaçlar belirlendikten sonra, bir kişi veya bir grup bu ihtiyaçların karşılandığından emin olmak için sorumluluk almalıdır.
3. Bakım vermek: Bakımın üçüncü aşaması, fiilî bakım verme işinin yapılmasını gerektirir.
4. Bakımın karşılık bulması: Bakım işi yapıldıktan sonra, bakımı yapılan kişi, şey, grup, hayvan veya bitki ya da çevreden bir yanıt gelecektir.
5. Birlikte bakım: Birlikte bakım, bir grup insan (bir aileden bir devlete kadar çeşitli oluşumlar) bakım ihtiyaçlarını karşılamaya devam etmek için süregelen bir bakım döngüsüne güvenebildiğinde ortaya çıkar. Bu tür kalıplar yerleşik ve güvenilir hale geldiğinde, güven ve dayanışma erdemlerini üretirler.

Sonuç olarak hepimiz bakıma ihtiyaç duyarız; Tronto'nun (2017: 31) "Biz insanlar yalnızca toplumsal hayvanlar değil, aynı zamanda *bakım veren hayvanlarız*," sözleri bu bakımdan çok isabetlidir. Lakin aynı zamanda eksiktir: Bakım almak hepimiz için geçerli bir şeyken bakım vermek neredeyse sadece kadınlarla özdeşleşmiştir. Bu nedenle ataerkil eşitsizliklerle örülmüş toplumumuzda esas olarak biz kadınlar *bakım veren hayvanlarız*.

Bakımı toplumsal yeniden üretim ile birlikte düşünmek: Toplumun kurucu etkinliği olarak bakım

Buraya kadar gerek toplumsal yeniden üretim yaklaşımının gerekse bakım emeği ve bakım etiği çalışmalarının, her ikisinin de çeşitlenmiş ve geniş kapsamlı bir yeniden üretim/bakım anlayışına sahip olduğunu ayrı ayrı göstermeye çalıştım.

Farklı düzeylerde ilgi görmelerine rağmen, bu iki kavram yine de sıklıkla birbiriyle ilişkilendirilmektedir (Kofman, 2012: 143). Her ne kadar yer yer kesişseler, benzer konuları ele alıp inceleseler de bu ikisi tamamen birbirinin yerine geçebilir değildir.

Bakım, toplumsal yeniden üretimin önemli bir bileşenidir çünkü insanları ayakta tutar ve onların toplumun bir parçası kılar. Toplumsal yeniden üretim bakım işini de kapsayan çok daha geniş bir kavramdır; insanın, toplumun, yaşamın ve kapitalizmin yeniden üretim süreçlerini kuşatır. Bakım kişiler arası ilişkiye odaklanırken, toplumsal yeniden üretim toplumsal yaşamı yeniden üreten kurumsal yapılar, eğitim ve sağlık sistemleri, sosyal politikalar, ekonomik sistemleri de kapsar. Bakım işi, özellikle toplumsal yeniden üretimin küreselleşmesine katkıda bulunan ve dolayısıyla uluslararası düzeyde özellikle göçmen yeniden üretim emeğinin bir biçimi olarak görülmektedir (143). Ama yine de ikisi birbirinin içinden geçen, karşılıklı birbirini düşünmeye sevk eden kavramlardır.

Bu bölümde bakımı ve yeniden üretimi birlikte düşünmeye ve ele almaya, birbirine bağlamaya çalışacağım. Bunun için, bakımın ve bakım emeğinin toplumun temeli olduğu gerçeğinden hareket ediyor, bakım etiği tartışmalarının bu bağlamdaki katkılarından faydalanıyorum.

Öncelikle, nasıl ki toplumsal yeniden üretim faaliyetleri insanın ve toplumun temel bir momentidir, bakım da benzer biçimde insanın ve toplumun üretiminde ve yeniden üretiminde başlıca faaliyetleri kapsar. Birleşmiş Milletler Sosyal Kalkınma Araştırmaları Enstitüsü bakımın toplumsal ve politik ekonomisinin "yeniden üretim yükünün diğer toplumsal görevlerle uzlaştırılmasını ve yeniden üretim yükünün toplum üyeleri arasında paylaşılmasını" içerdiğini belirtmektedir (akt. Kofman, 2012: 143). Bu nedenle bakım her şeyden önce toplumsal bir etkinliktir; toplumun var olmasının bir gereğidir. Ayrıca, çocukların, yaşlıların, hastaların... yani tüm insanların bakım almak zorunda olması, bakım verme işinin bütün toplumlarda *bir biçimde* düzenlenmesini ve örgütlenmesini gerektirir. İlk bölümde Tronto'nun (2017: 29) aktardığım sözlerini hatırlayalım; bakım ihtiyaçlarının nasıl karşılanacağını hesaba katmayan hiçbir insan toplumu açıklaması tam olarak yeterli değildir.

O halde toplumun yeniden üretimi bakımın düzenlenmesini gerektirir. Bakım böylece dolaysızca toplumsal yeniden üretime bağlanır.

Biz insanlar bir yandan bakım alarak, *başka* insanlar tarafından bakılarak insan oluyor ve yaşamımızı sürdürüyoruz; öbür yandan toplumsal bağlarımızı bakım vererek ve bakım alarak kuruyoruz; kendimizi, toplumu, yaşamı yeniden yeniden üretiyoruz. Bakım etiği, bu nedenle, Noddings'in işaret ettiği gibi ilişkisel bir etiktir; bakım veren ve bakılan ilişkisi ile başlar. O halde bu çerçevede "ilişki" ontolojik olarak temel olduğu gibi, bakım ilişkisi de etik temeldir (Noddings, 2010: 18).

Toplumsal yeniden üretimin bileşenlerinin birbirine bağlandığı ana yollardan biri emek biçimleridir (Hall, 2023: 31); doğrusu bu çerçevede emek merkezî bir

kavramdır. Tüm insan emeği, yarattığı ve sürdürdüğü bir toplumsal ilişkiler ağı içinde gerçekleşir (Sayers, 2007: 446). Bakım ile toplumsal yeniden üretim de birbirine emekle bağlanır; yani, bakım emektir, bakım vermek emek vermektir (Hall, 2023: 31). Sarah M. Hall (2023: 31) James'in (1992: 488) bakım ile emek arasında kurduğu ilişkiyi, bakım emeğini toplumsal yeniden üretime bağlayan formülasyonlardan biri olarak örneklemektedir. James, kadınların ev içi bakım işleri ve bakımevi hemşirelerinin çalışmalarından karşılaştırmalı gözlemler üzerine düşünerek, günlük toplumsal yeniden üretim emeğindeki karmaşıklıkları ve dengeleri anlamak için bir formül önermiştir: bakım = organizasyon + fiziksel emek + duygusal emek.

Bu emek etkinliği, Brenner ve Laslett'in (1991) daha önce tanımladıkları gibi, çeşitlenmiş bakım emeğini de kapsayan geniş bir içeriğe sahiptir; "yaşamın günlük olarak ve nesiller boyu sürdürülmesinde doğrudan yer alan faaliyetler ve tutumlar, davranışlar ve duygular, sorumluluklar ve ilişkilerden" oluşur. Kuşkusuz Arlie Hochschild'in duygusal emek üzerine çalışması, duyguların, emeğin ve toplumsal yeniden üretimin nerede buluştuğunu anlamak için hâlâ yol göstericidir. *The Managed Heart* adlı kitabında Hochschild (1983) duygusal emeği "başkalarında uygun ruh halini yaratan dış görünüşü sürdürmek için kişinin duygularını uyandırmasını yahut bastırmasını gerektiren emek" olarak tanımlar. Duygusal emek, zihin ve duyguların koordinasyonunu gerektiren bir emek türüdür. Bu bakış açısı, duyguların gerek bakım emeğinin gerekse toplumsal yeniden üretimin nasıl kritik bir unsuru olduğunu ortaya koyar.

Bununla birlikte, erkek işi olarak görülen meta üretimi ve kapitalist değer yaratımı süreçleri karşısında kadınların karşılıksız emek süreçlerinin önemli bir parçasını oluşturduğu yeniden üretim ve bakım emeği hemen her alanda değersizleştirilmektedir (Abel ve Nelson, 1990; Bakım Kolektifi, 2021; Bhattacharya, 2020; Ferguson, 2016; Fisher ve Tronto, 1990; Tronto, 2017). Bu nedenle feminist araştırmacılar, toplumsal yeniden üretim emek etkinliklerini hem maddi hem de kavramsal olarak değerli kılmaya çalışmaktadır. Bu çerçevede hane içindeki bakım ve yeniden üretim emeğinin nasıl kavramsallaştırılacağı sorusu önemli bir tartışma konusu olmuştur. Bu tartışmanın kökleri Antonio Gramsci'ye kadar uzanır. Gramsci (1999: 177-178), bu faaliyetleri sermaye için sarf edilen "emek"ten (*labour*) ayırarak, "iş" (*work*) olarak etiketler. Gramsci'ye göre (1999: 178) iş, insanların doğal yaşama aktif olarak katıldıkları ve onu giderek daha derinden ve kapsamlı bir şekilde dönüştürmek ve toplumsallaştırmak için kullandıkları özgül bir yordamdır. Hannah Arendt ise "emek" ve "iş" olarak adlandırdığı şeyler arasında temel bir ayrım olduğunda ısrar eder (bkz. Sayers, 2007: 447). Arendt'in "emek" olarak adlandırdığı, temel tüketim ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik faaliyettir. Bu emek türü, öncelikle biyolojik yaşamın sürdürülmesiyle ilgilidir; kalıcı ürünler yaratmaz. Arendt'in bu tür emeğe verdiği başlıca örnekler temizlik, yemek pişirme ve ev işlerinin diğer biçimleridir (Sayers, 2007: 447). Buna karşılık

Susan Himmelweith (1995) feminist araştırmacıların çalışma (*work*) kavramını kadınların ev içi faaliyetlerinin çoğunu içerecek şekilde genişlettiklerine dikkat çeker. Himmelweith bunu çalışma ekonomisi bakımından önemli bir adım olarak görmekle birlikte feminist bir bakış açısından eleştirir. Himmelweith'e göre (1995: 2) bu kavrayış, bakım ve kendini gerçekleştirme yönleri gibi ev içi faaliyetlerin ayırt edici özelliklerinin çoğunu dışlamaktadır. Böylece kadınların ev içi faaliyetlerinin çoğunun kişisel ve ilişkisel yönlerine değer verme yeteneği ortadan kaybolmakta; bakım yahut kendini gerçekleştirme faaliyetlerinin çoğu dışlanmakta ve arka planda kalmaktadır. Himmelweith (1995: 9) bakım işinin söz konusu türden bir faaliyet olduğunu, bu işin onu yapan kişiden ayrılamayan bir faaliyet olduğunu ve bakıcı ile işi arasındaki ilişkinin çok önemli olduğunu savunur. Bu durum, bakım veren ücretli olsun ya da olmasın gerçekleşebilir, ancak her iki durumda da bakım işi, hâkim "iş" kavramının bir özelliği olan çalışandan ayrılabilir olma özelliğine uymamaktadır. "Bakım", bakıcı ile bakılan kişi arasındaki ilişkiden bir dereceye kadar bağımsız olabilen fiziksel bakımdan, bakımı yapan kişinin verilen bakımdan ayrılamaz olduğu duygusal bakıma kadar uzanan belirsiz bir kavramdır (Himmelweith, 1995: 6). Himmelweith'e göre (1995: 14), ev içi faaliyetlerin iş olarak tanımlanmasında ısrar edilmesi, bakım ve kendini gerçekleştirme faaliyetlerinin öneminin ve kadınların bu tür "iş dışı" faaliyetlerin çoğunu gerçekleştirmedeki katkılarının tanınmamasına neden olmaktadır.

Bu tartışmanın bakım ve yeniden üretim emeğinin inceliklerini ve özgüllüklerini daha iyi kavramak için hayli ufuk açıcı olduğunu kabul edelim. Bununla birlikte, ne ad verirsek verelim, insanları insan olarak, toplumun üyesi olarak, üretici güç olarak üreten ve yeniden üretenler değişmiyor; bakım ve yeniden üretimi sağlayanlar esas olarak kadınlar. Kadınların emek etkinliği cinsel haz vermekten gebeliğe, doğumdan emzirmeye, bebeğin altını temizlemekten tuvaleti fırçalamaya, hastaların ilacını vermekten yaşlılarla yarenlik etmeye, fasulyeleri ayıklamaya, çamaşırları katlamaya, kocanın/sevgilinin gönlünü hoş tutmaya, öğünleri, alışverişleri, arkadaş toplantılarını, akrabalarla ilişkileri, çocukların derslerini planlamaya uzanıyor (bkz. Yaman, 2023). Sonuç olarak, bu çok boyutlu emek kavrayışı, bir yandan Ferguson'un işaret ettiği gibi, bizi toplumsalın diyalektik bir anlayışına davet ediyor, insanın insan haline gelmesinde ve toplumsal bağların kurulmasında bakımın ve duygusal emeğin önemine dikkat çekiyor, kadınlara yüklenen bakım ve yeniden üretim yükünün devasa boyutlarını görünür kılmaya yardımcı oluyor.

Bakımı toplumsal yeniden üretime bağlayan köprünün temelinde yatan bu gerçekliktir; hayatta kalmamız ve gelişmemiz, bakımı mümkün kılan geniş bir ilişkiler ağına bağlıdır. Tronto ve Fischer (1990), bakımı insan yaşamının ve toplumun yeniden üretilmesinde hizmet ettiği genel işlevler açısından tanımlayarak, nesnel ve maddi bir etik temele dayandırmaktadır. Diğer pek çok bakım teorisyeni de benzer biçimde bakımı "toplumun sürdürülmesi ve yeniden üretilmesi için

gerekli olan toplumsal bir pratik" olarak tanımlamışlardır (Baier, 1994; Engster, 2005; Kofman, 2012; Schwarzenbach, 1996; Tronto, 2017). Daniel Engster (2005) bakımı, bireysel hayatta kalma, gelişme ve toplumsal yeniden üretim için gerekli olan üç amacı yerine getiren bir yeniden üretim emeği biçimi olarak ele alır. Bunlardan ilki ve en önemlisi, hayatta kalmak ve temel işlevleri yerine getirmek için gerekli olan beslenme, barınma gibi temel biyolojik ihtiyaçları karşılamalarına yardımcı olarak başkalarına bakım vermektir. Bakımın ikinci amacı, başkalarının duyu, duygu, hareket, konuşma, akıl, hayal gücü, bağlılık ve günümüz toplumlarının çoğunda okuryazarlık ve aritmetik gibi temel yeteneklerini geliştirmelerine veya sürdürmelerine yardımcı olmaktır. Bakımın üçüncü temel amacı, bireylerin hayatlarına mümkün olduğunca iyi bir şekilde devam edebilmeleri için acı ve ıstıraptan kaçınmalarına veya bunları hafifletmelerine yardımcı olmaktır. Benzer biçimde Bakım Kolektifi (2021: 12) bakımı, "pratik anlamda" bakım, yani insanların başkalarının fiziksel ve duygusal gereksinimleriyle doğrudan ilgilendiklerinde yaptığı işlerin yanı sıra, yaşamın esenliği ve serpilmesi için gerekli olan her şeyin beslenmesine yönelik bir toplumsal kapasite ve etkinlik olarak tanımlar. Bu yüzden, bu manifestoda "bakım" terimini, aile bakımını, huzurevleriyle hastanelerde çalışanların ve okullarda öğretmenlerin sürdürdüğü pratik anlamda bakımı ve başka elzem işlerde çalışanların sunduğu gündelik hizmetleri içine alacak biçimde geniş bir anlamda kullanmışlardır. Bütün bunların yanı sıra Engster (2005), toplumu yeniden üretmek ve yaşamı sürdürmek için başkalarının başkalarına sağladığı bakıma da bağımlı olduğumuza dikkat çeker. O halde, "bakım olmadan toplum olamazdı, bu yüzden toplumu üreten ve yeniden üreten şeyin bakım emeği olduğunu söyleyebiliriz" (Fineman, 2004: 48).

Bu bakış açısı, kavramsal olarak rasyonel aktörlerden yola çıkan bir ontolojiden farklı bir ontoloji sunar (Tronto, 2017). Batı felsefesindeki liberal gelenek, rasyonel ve özerk birey kurgusuna dayanır; özerk insanın yaşam planını kamusal alanda gerçekleştirdiği bir dünya görüşüne odaklanır. Bu gelenek, insanların yalıtılmış olduğu, benliğin faaliyetlerinden ve diğerleriyle olan bağlantılarından önce geldiği bir benlik teorisi varsayar (Fisher ve Tronto, 1990). Oysa insanlar yaşama fırlatılmış Robinson Crusoe gibi varlıklar değildir; Virginia Held doğa durumunda bir dizi bağımsız ve kendi kendine yeten insan hayal ederek yola çıkan toplumsal sözleşme teorilerinin yetersizliğine işaret etmiştir (akt. Engster, 2005: 60). İnsan hem toplumun bir parçasıdır hem de toplumsal bir üründür. İnsanlar sadece ihtiyaç nesnelerini değil, birbirlerini de üretirler.

Bakımı toplumun merkezine yerleştiren anlayış insanın emeğiyle yaşamı ve birbirini ürettiği düşüncesinde temellenir. Marx ile Engels'in *Alman İdeolojisi*'nde (2013: 36-37) geliştirdikleri materyalist tarih anlayışının özünde de bu yatar: insanlar ihtiyaç nesnelerinin yanı sıra diğer insanları, birbirlerini üretirler; insanlığın şafağından beri devam eden bu ilişki, tarihin temel bir momentidir (Yaman, 2021). Bu bakım anlayışı bakımın toplumsal ve ilişkisel niteliğine

vurgu yapar; insanların, diğer varlıkların ve ekosistemin birbirine bağımlı olduğunu, "insanların hem birbirlerine bağımlı oldukları hem de yaşadıkça dönüştükleri karmaşık bir büyüme süreci aracılığıyla özerk ve kendi başlarına hareket edebilen bireyler haline geldiklerini varsayar" (Tronto, 2017: 32). Tronto Berenice Fisher'le birlikte kaleme aldığı makalesinde (1990: 40) bakımın böylesi geniş bir tanımını önermişti: "En genel düzeyde, bakımın, içinde mümkün olduğunca iyi yaşayabilmemiz için 'dünyamızı' korumak, devam ettirmek ve onarmak için yaptığımız her şeyi içeren bir tür faaliyeti olarak görülmesini öneriyoruz. Bu dünya bedenlerimizi, kendimizi ve çevremizi kapsar ve bunların hepsini karmaşık, yaşamı sürdüren bir ağ içinde örmeye çalışırız."

* * *

Bakımı toplumsal yeniden üretim çerçevesinden düşünmeye başlayınca, bakım, bakım verenle bakım alan arasındaki ilişkiden, kurumsal yapılara, eğitim ve sağlık sistemlerine, sosyal politikalara, göçmen politikalarına uzanır. Toplumsal yeniden üretim kavramıyla birlikte ele alınınca bakım işini daha geniş bir faaliyetler ve alanlar çerçevesine yerleştirmek ve genellikle ayrı ayrı analiz edilen ancak aslında birbiriyle bağlantılı olan, emek aile, kurumsal yapılar, politikalar gibi çeşitli toplumsal bileşenleri birbirine bağlamak olanaklı hale gelir (Kofman, 2012: 144). Böylece özellikle neoliberal dönemde ve kriz koşullarında insanların ve hanelerin bakım süreçlerinin nasıl dönüştüğünü ve nasıl yeniden düzenlendiğini, sınıf ve toplumsal cinsiyet perspektifinden ele almak olanaklı hale gelir.

Neoliberal politikalarla birlikte hemen tüm dünyada hanelerin yeniden üretim ve bakımı süreçleri darbe aldı, sağlık, eğitim ve bakım hizmetlerine erişimi zorlaştı. Kofman (2012) bu süreçte önceki dönemde kan kaybeden toplumsal yeniden üretim perspektifinin yeniden önemli bir tartışma konusu haline geldiğine dikkat çekiyor. Neoliberal piyasalaşma, metalaştırma ve sağlık ve eğitim gibi pek çok toplumsal alanı sermayenin değerlenme süreçlerine açma girişimidir. Neoliberalizm parasal olarak ödüllendirilmediği sürece kişisel sorumluluk, duygusal bağ, adanma, empati ya da dikkate değer vermez, veremez (Bakım Kolektifi, 2021: 88). Metalaşmayı ve özelleştirmeyi teşvik eden ve kamu sektörünün ve refahın rolünü azaltan bir politik ekonomi teorisine dayanan neoliberalizm bakım süreçlerini, bakım kurumlarını ve toplumsal yeniden üretimi dönüştürdü. Toplumsal yeniden üretim teorisyenleri bu dönüşümün sebep olduğu yıkımı çeşitli yönleriyle ortaya koydular. Neoliberalizm dünya nüfusunun büyük çoğunluğu için insani güvensizliği artırma ve toplumun ve bakım kurumlarının küresel krizini şiddetlendirme eğilimindedir (Gill ve Bakker, 2006). Dünyada yaşanan krizler bu nedenle finans sektörüyle sınırlı olmayıp, pek çok toplumsal yeniden üretim teorisyenin de işaret ettiği gibi, toplumsal yeniden üretimin sistemik bir krizidir (Fraser, 2016; Stevano vd., 2021). Toplumsal yeniden üretim teorisyenleri, bu kriz koşullarında bakım ihtiyacının ve özelleştirilen sağlık, eği-

tim ve kamu hizmetlerine erişimin artan maliyetlerinin karşılanmasının giderek hanelere kaydığını ve aileler tarafından "özel" olarak karşılanır hale geldiğini belirtmektedir (Stevano vd., 2021).

Bu bakış açısı, bakım krizi olarak adlandırılan meselenin daha geniş bir çerçeveden görülmesini de olanaklı kılacaktır. Bakım krizi kapitalizmin krizinden, bizzat kapitalizmden bağımsız değildir; kapitalizmle toplumsal yeniden üretim arasındaki derin çelişkiyi çözümlemeden, "bakım krizi"ni çözümlemek olanaklı görünmemektedir. Benzer biçimde *Bakım Manifestosu*'nda (Bakım Kolektifi, 2021: 10) bakım krizinin, neoliberal kapitalizmin kâr etmeyi neredeyse her yerde hayatın örgütleyici ilkesi olarak konumlandırmasından kaynaklandığı belirtilmektedir. Fraser (2017) bakım krizinin toplumsal yeniden üretim işlevlerinin tükenmesi ve yok olmasıyla ortaya çıkan, sistemin kendini yeniden üretme kabiliyetine ilişkin genel bir kriz olduğunu ileri sürüyor. Fraser'a göre (2017) "bakım krizi" olarak adlandırılan şey, finansallaşmış kapitalizmin sistemik toplumsal yeniden üretim çelişkilerinin bir ifadesi olarak yorumlanabilir. Fraser (2017) toplumsal yeniden üretimin mevcut krizinin yalnızca kapitalizmin mevcut, finansallaşmış biçiminde değil, bizzat kapitalist toplumsal yapının derinlerinde kök saldığını ileri sürüyor. Bu bakımdan bakım krizi, toplumsal yeniden üretim krizi olarak da adlandırılabilir (Özateş, 2023).

Bakım ve toplumsal yeniden üretim krizinin bir veçhesi de göçmen emeğine uzanmaktadır. Toplumsal yeniden üretim feministleri, bakımın uluslararası ölçekte, gelişmiş kapitalist ülkelerle "azgelişmiş" ve "gelişmekte olan" ülkeler arasında yeniden düzenlendiğini ortaya koyar (Arat Koç, 2006; Bakım Kolektifi, 2021; Katz, 2001; Kofman, 2012). "Gelişmiş" ülkelerin orta ve üst sınıflarından varlıklı hanelerinin toplumsal yeniden üretimini genellikle "az-gelişmiş" yoksul kapitalist ülkelerden göç eden yoksul kadınlar sağlamaktadır. Bu kadınlar, bu görece varlıklı hanelerde çocuk bakımından yaşlı bakımına çeşitli bakım işlerinde güvencesiz koşullarda ucuza çalıştırılmaktadır. Kendi ülkelerinde arkalarında bıraktıkları hanelerin toplumsal yeniden üretimi de aldıkları ücret dolayımıyla gerçekleşmektedir: "ulus-ötesi annelik" (Arat Koç, 2006).

Sonuç olarak bakım ve bakım etiği ile toplumsal yeniden üretim araştırmalarının katkılarından faydalanarak, insanın, toplumun, kapitalizmin yeniden üretim süreçlerinin ve bu süreçlerde harcanan bakım ve yeniden üretim emeğinin daha zengin, daha incelikli, daha güçlü ve bütüncül analizlerini yapmak olanaklı hale gelmektedir.

Değerlendirme

Bakım odaklı çalışmalar toplumsal karşılıklı bağımlılıktan hareket ederek, insan ilişkilerinde empati, sorumluluk ve bağlılığı temel alır; bunların karşılıklılık esasında ve bireyler arasındaki bağımlılık, adalet ve dayanışma ilişkisi içerinde

örüldüğünü vurgular. Bu çalışmaların ortaya koyduğu gibi bakım olmadan toplum olamaz, bakımın örgütlenmesini hesaba katmayan bir toplum teorisi her daim eksik kalacaktır. Bu nedenle toplumu üreten ve yeniden üreten şeyin bakım emeği olduğunu söyleyebiliriz.

Bakımı toplumsal yeniden üretim çerçevesinden ele almak, bakımı ikili ilişkilerden kurumsal yapılara, eğitim ve sağlık sistemlerine, sosyal politikalara, göçmen politikalarına genişletmeyi sağlar. Böylece özellikle neoliberal dönemde ve kriz koşullarında insanların ve hanelerin bakım süreçlerinin nasıl dönüştüğünü ve nasıl yeniden düzenlendiğini, sınıf ve toplumsal cinsiyet perspektifinden ele almak olanaklı hale gelir.

Bunun yanı sıra, toplumsal yeniden üretim perspektifinden yapılan çalışmalarda bakım odaklı çalışmaların katkılarından faydalanmak, kapitalizme odaklanan toplumsal yeniden üretim analizlerinin çoğu zaman göz ardı ettiği bakım verme faaliyetinin en hayati ve ayırt edici yönlerine dikkat çekmeyi sağlayabilir. Unutmamak gerekir ki, insanın bir insan olarak yetişmesi için sermaye koşullarının dışında, sevgiyle ve insani bağlar kurarak bakılması, dolaysız toplumsal ilişkiler içerisinde üretilmesi ve yeniden üretilmesi gereklidir. Bakım ve yeniden üretim işi sadece görevler ve yüklerden ibaret değildir; aynı zamanda, bağlılık duygusu da yaratır; insani ve toplumsal bağlarımızı güçlendirdiği gibi, başkalarının ihtiyaçlarına karşı daha duyarlı olmayı sağlayabilir. Bu bakımdan insani bağların dokusunu da içerir. Zira bakım ve yeniden üretim işi, sevgi, ilgi, özen, toplumsal ve ailevi bağlar gibi çeşitli etkinlik ve tutumları, davranışları ve duyguları, sorumlulukları ve ilişkileri içerir. Bu duyguların ve toplumsal bağların çoğu, insanlar ve toplum için kritik önem taşır. Lakin bunlar kadınların omzuna ek bir yük bindirirler ve aslında tüm bakım ve yeniden üretim işlerinden kadınları sorumlu tutmanın aracıdırlar.

Bakımı toplumsal yeniden üretimin merkezine yerleştirip, toplumsal yeniden üretimi bakımın incelikleriyle beraber düşündüğümüzde, sadece bugünkü üretim ve yeniden üretim süreçlerini analiz edip eleştirmekle kalmayız, Tronto'nun neoliberalizme karşı önerdiği *homines curans* anlayışını anıştıran yeni bir bakım etiğinde temellenen, Bakım Kolektifi'nin önerdiği günümüzde aile ve kan bağına dayalı bakım sorumluluğunu bütün topluma genişleten, kadınlar kadar erkekleri de bakım işinden sorumlu tutan, hepimizin birbirimize bakım verdiğimiz, *queer*, feminist, ırkçılık karşıtı, ekososyalist, çoklu bakım tahayyülleri geliştirebilir ve bunları hayata geçirebiliriz.

KAYNAKÇA

Abel, E.K. ve Nelson, M.K (1990) "An Introductory Essay" Abel, E.K. ve Nelson, M.K. (der.) *Circles of Care: Work and Identity in Women's Lives*, State University of New York, New York, 4-35.

Acar Savran, G. (2020) "Bakım/toplumsal yeniden üretim krizi ve ötesi", *Çatlak Zemin*, 11 Aralık, https://catlakzemin.com/bakim-toplumsal-yeniden-uretim-krizi-ve-otesi/

Adovasio, J.M., Soffer, O. ve Page, J. (2004) *Invisible Sex: Uncovering the True Roles of Women in Prehistory*, HarperCollins e-books.

Arat Koç, S. (2006) "Whose Social Reproduction? Transnational Mothood and Challenges to Feminist Political Economy" Bezanson, K. ve Luxton, M. (der.) *Social Reproduction: Feminist Political Economy Challenges Neo-liberalism*, McGill-Queen's University Press, Londra, 75-93.

Arruzza, C., Fraser, N. ve Tithi, B. (2019) *%99 İçin Feminizm: Bir Manifesto* (çev. Özmakas, U.), Sel Yayıncılık, İstanbul.

Bezanson, K. ve Luxton, M. (2006) "Introduction: Social Reproduction: Feminist Political Economy" Bezanson K. ve Luxton, M. (der.) *Social Reproduction: Feminist Political Economy Challenges Neo-liberalism*, McGill-Queen's University Press, Londra, 3-12.

Bakım Kolektifi (Andreas Chatzidakis, Jamie Hakim, Jo Littler, Catherine Rottenberg, Lynne Segal). (2021) *Bakım Manifestosu: Karşılıklı Bağımlılık Politikası* (çev. Savran, G.A.), Dipnot, Ankara.

Bhattacharya, T. (2020) "Social Reproduction and the Pandemic", *Dissent*, 2 Nisan, https://tinyurl.com/y77vl5oy

Brenner, J. ve Laslett, B. (1991) "Gender, Social Reproduction, and Women's Self-Organization: Considering the US Welfare State", *Gender & Society*, 5(3): 311-333.

Engster, D. (2005) "Rethinking Care Theory: The Practice of Caring and the Obligation to Care", *Hypatia*, 20(3): 50-74.

Ferguson, S. (2016) "Intersectionality and Social-Reproduction Feminisms: Toward an Integrative Ontology", *Historical Materialism*, 24(2): 38-60.

Fineman, M. (2004) *The Autonomy Myth: A Theory of Dependency*, The New Press, New York.

Fisher, B. ve Tronto, J. (1990) "Toward a Feminist Theory of Caring" Abel, E.K. ve Nelson, M.K. (der.) *Circles of Care: Work and Identity in Women's Lives*, State University of New York, New York, 35-63.

Fraser, N. (2017) "Crisis of Care? On the Social-Reproductive Contradictions of Contemporary Capitalism" Bhattacharya, Y. (der.) *Social Reproduction Theory: Remapping Class, Recentering Oppression*, Pluto Press, Londra, 21-37.

Gill, S. ve Bakker, I. (2006) "New Constitutionalism and the Social Reproduction of Caring Institutions", *Theoretical Medicine and Bioethics*, 27: 35-57.

Gilligan, C. (1982) *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press, Cambridge.

Gimenez, M.E. (2019) "From Social Reproduction to Capitalist Social Reproduction" M. Gimenez (der.) *Marx, Women, and Capitalist Social Reproduction: Marxist Feminist Essays*, Brill, Boston, 278-311.

Gramsci, A. (1999) *Selections from the Prison Notebooks* (İtalyancadan çev. Smith, G.N. ve Hoare, Q.), ElecBook, Londra.

Hall, S.M. (2023) "Social Reproduction, Labour and Austerity: Carrying the Future", *The Sociological Review*, 71(1): 27-46.

Haug, F. (2016) "Historical-Critical Dictionary of Marxism: 'Marxism-Feminism'", *Historical Materialism*, 24(4): 257-270.

Himmelweith, S. (1999) "Reproduction and the Materialist Conception of History: A Feminist Critique" Carver, T. (der) *The Cambridge Companion to Marx*, Cambridge University Press, Cambridge, 196-222.

Himmelweith, S. (1995) "The Discovery of 'Unpaid Work': The Social Consequences of the Expansion of 'Work'", *Feminist Economics*, 1(2): 1-19.

Hochschild, A.R. (1983) *The Managed Heart*, University of California Press, Berkeley, CA.

Katz, C. (2001) "Vagabond Capitalism and the Necessity of Social Reproduction", *Antipode*, 33(4): 709-728.

Kofman, E. (2012) "Rethinking Care Through Social Reproduction: Articulating Circuits of Migration", *Social Politics*, 19(1): 141-162.

Laslett, B. ve Brenner, J. (1989) "Gender and Social Reproduction: Historical Perspectives", *Annual Review of Sociology*, 15: 381-404.

Leakey, R. (2006) *İnsanın Kökeni* (çev. Gül, S.), Varlık Yayınları, İstanbul.

Matrix Wiki (2025) "PowerPlant", https://matrix.fandom.com/wiki/Power_plant

Marx, K. ve Engels, F. (2013 [1844/45]) *Alman İdeolojisi* (çev. Ok T.ve Geridönmez O.), Evrensel Basım Yayın, İstanbul.

McDonough, R. ve Harrison, R. (1978) "Patriarchy and Relations of Production" A. Kuhn ve A.M. Wolpe (der.) *Feminism and Materialism*, Routledge, Londra, 11-42.

McNally, D. (2017) "Intersections and Dialectics: Critical Reconstructions in Social Reproduction Theory" Bhattacharya, Y. (der.) *Social Reproduction Theory: Remapping Class, Recentering Oppression*, Pluto Press, Londra, 94-112.

Noddings, N. (2010) "Care Ethics, Caregiving, and Global Caring" Pinhard, I. ve Moser, V. (der.) *Care - Wersorgtfürwen?*, Verlag Barbara Budrich, Leverkusen-Opladen.

Oksala, J. (2016) "Affective Labor and Feminist Politics", *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 41(2): 281-303.

Özateş, Ö.S. (2023) "Bakım Krizi", *Feminist Bellek*, 24 Ocak, https://feministbellek.org/bakim-krizi/

Ross, C.E. ve Willigen, M.V. (1996) "Gender, Parenthood, and Anger", *Journal of Marriage and Family*, 58(3): 572-584

Saraç, I. (2024) "Üreme Politikaları", *Toplum ve Hekim*, 39(5): 344-353.

Schwarzenbach, Sibyl A. (1996) "On civic friendship", *Ethics*, 107(1): 97-128.

Stevano, S., Mezzadri, A., Lombardozzi, L. ve Bargawi, H. (2021) "Hidden Abodes in Plain Sight: the Social Reproduction of Households and Labor in the COVID-19 Pandemic", *Feminist Economics*, 27(1-2): 271-287.

Tronto, J. (2017) "There is an alternative: homines curans and the limits of neoliberalism", *International Journal of Care and Caring*, 1(1): 27-43.

Vogel, L. (2015 [1983]) *Marksizm ve Kadınların Ezilmişliği: Birleştirici Bir Kurama Doğru* (çev. Çıdamlı, Ç.), Nota Bene Yayınları, İstanbul.

Winders, J. ve Smith, B.E. (2019) "Social reproduction and capitalist production: A genealogy of dominant imaginaries", *Progress in Human Geography*, 43(5): 871-889.

Yaman, M. (2023) *Yaşamı Üretmek: Bütüncül Bir Feminist Teoriye Doğru*, Dipnot, Ankara.

Yaman, M. (2021) "Pandemiye Ağıt: Yaşlılarımızı Ölüme mi Terk Ettik?" Göymen, A.Y. (der.) *En Uzak Sahilin Kıyısında, Yeni Bir Yaşamı Kurabilir miyiz?* içinde, Habitus Yayınları, İstanbul, 278-298.

Yaman, M. (2020a) "Toplumsal Yeniden Üretim: Birleşik Bir 'Feminist' Teori?", *Praksis*, 53: 9-39.

Yaman, M. (2020b) "Makineler Durdu, Yaşam Devam Ediyor, Pandemi Günlerinde Kadınlar Yaşamı Yeniden Üretiyor" Bayındır, D. (der.) *Salgın: Tükeniş Çağında Dünyayı Yeniden Düşünmek* içinde, Can Yayınları, İstanbul, 292-311.

Zechner, M. (2021) "Report 6: Childcare Commons and the Micropolitics of Municipalismo", *Heteropolitics: Refiguring the Common and the Political*, ERC-COG-2016-724692.

Bakım krizi ve Türkiye'nin dönüşen bakım rejimi

*Başak Akkan**

Özet: Son yıllarda bakım krizi tartışmaları literatürde geniş yer tutuyor. Ekonomik, demografik ve toplumsal dönüşümler ile birlikte yaşam sürelerinin uzaması, doğum oranlarının düşmesi, yaşlanan nüfus ve kadınların emek piyasasına katılımları sonucu artan bakım ihtiyaçlarına cevap verebilecek mekanizmaların yetersiz kalması bakım krizi anlatılarına yansıyor. Türkiye'nin dönüşen bakım rejimini kriz anlatısı içerisinden okuyan bu makale 2000'li yıllarda hayata geçen çocuk bakımı ve uzun dönemli bakım politikalarına odaklanıyor. Nancy Fraser'ın "sınır mücadeleleri" kavramından yola çıkarak, devlet, aile ve piyasanın sınırlarının muğlaklaştığı bir zeminde, bakım rejiminin kurumsal sınırlarını tartışmaya açıyor.

Anahtar sözcükler: Bakım krizi, bakım rejimi, bakım politikaları, sınır mücadeleleri.

Giriş

Bakım, hiç kuşkusuz, toplumun bireylerinin iyilik halini belirleyen en temel öğelerden biri. Tronto ve Fisher (1990: 40) bakımı "hayatımızın idamesi ve içinde yaşadığımız dünyanın bizim için en iyi hale gelecek şekilde iyileştirilmesi için yaptığımız her şeyi içeren bir tür eylem" olarak tanımlarlar. Bu kapsayıcı tanım bakımın bir eylem olarak yaşamın yeniden üretimi için vazgeçilmezliğine vurgu yapar. Ancak, tarihsel olarak kadının karşılıksız emeğinde vücut bulan bakım eylemi, ekonomik ve toplumsal alanın sınırlarının kalın çizgiler ile çizildiği bir kurumsallığı da belirlemiştir. Toplumsal yeniden üretim kuramının vurguladığı gibi kadının ev içi bakım emeğinin, ev dışı ekonomik üretim ilişkilerinin ve sermaye birikiminin devamlığı için ivediliği tarihsel olarak eşitsizlik mekanizması olarak işlemiştir (Bhattacharya, 2017). Kadının bakım emeğinin görmezden gelindiği refah rejimi çalışmalarına ilişkin feminist eleştiri de bu açıdan önemli

(*) İstanbul Bilgi Üniversitesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü.

bir açılımdır. 80'ler ile birlikte kadını ve aileyi dışarıda bırakan refah devleti tipolojilerine karşı eleştirel feminist yaklaşımların gündeme gelmeye başlaması, bakımın, refah rejimlerinin eşitlikçi niteliğini belirleyen bir sosyal politika alanı olarak dikkate alınmasını ve rejim tartışmalarını belirleyen ekonomik, sosyal ve politik bir kavram olarak görünürlük kazanmasını sağladı. Devlet ve aile ekseninde bakım düzenlemelerinin sınırlarını tartışmaya açan refah devleti çalışmaları, bakım politikalarının refah devleti analizlerinde sosyal koruma politikaları kadar önemli bir unsur olduğunu ortaya koydu ve bakım rejimi tipolojilerini ön plana çıkardı (Anttonen ve Sipila, 1996; Bettio ve Plantenga, 2004; Daly ve Lewis, 2000; Knijn ve Kremer, 1997; Orloff, 1993).

90'lardan bu yana yaşadığımız ekonomik, toplumsal ve politik dönüşümler, kapitalizmin kriz üreten yapısı içerisinde bakımı bir kriz unsuruna dönüştürmekte. Dünyanın birçok ülkesinde demografik dönüşümler ile birlikte yaşam sürelerinin uzaması, doğum oranlarının düşmesi, yaşlanan nüfus ve kadınların emek piyasasına katılımlarının artmasıyla beraber bakım açığının oluşması söz konusu ki bakım krizi ekonomiden siyasete çok farklı alanlarda yaşanan krizler bütünü bağlamında ortaya çıkan bir olgu. Öte yandan, günümüzde bakım rejimi, çocuk, yaşlı ve engellilere yönelik ev içi ve ev dışı bakım hizmetlerinde geçmişe nazaran daha çeşitli aktörlerin varlık gösterdiği daha karmaşık bakım düzenlemelerini ve ilişkilerini içinde barındırmakta. Neoliberal politikaların da bir sonucu olarak bakım hizmetlerinin piyasalaşmasının aldığı hız devlet, aile ve piyasanın bakım alanında iç içe geçen sınırlarını gittikçe muğlaklaştırmakta (Akkan, 2022; Razavi, 2007). Tüm bu aktörlerin bakım alanını şekillendirme biçimleri toplumsal cinsiyet rejimlerini de belirler nitelikte. Kadınların emek piyasasına katılımları ile ev içi bakım emeği dönüşürken, oluşan bakım açığına karşın bakım rejimlerinin bakımı aile dışına taşımasının (aile-dışılaştırma) piyasa temelli mekanizmaları da bakım krizi tartışmalarının önemli bir boyutu. Bu bağlamda, bakım krizi, kadının bakım emeğinin piyasa koşulları ile etkileşim halinde metalaşması tartışması ile birlikte düşünülmesi gereken çok boyutlu bir kriz. Bir yandan metalaştırıcı bir güç olarak bakım piyasası aktörleri konumlarını güçlendirirken, diğer yandan devletin nakit desteği programları ile metalaşan ev içi bakım emeğinin mekânsal sınırları da belirsiz hale geliyor ve bakım rejimini oluşturan kurumlar konumlarını sürekli olarak yeniden kuruyor. Bugün bakımın krizini bir eşitsizlik mekanizması olarak ele alırken, hem kurumsal sınırları hem de bakım temelli toplumsal ilişkileri birlikte düşünmek gerekir. Bakım rejimlerinin dönüşümünü ve bakımın krizini, kurumsal sınırların mücadelesi ve bu sürecin devlet-aile-piyasa ekseninde düzenlenmesi bağlamında tartışmaya açmak gerekir.

Bu bağlamda, makale, bakımı kurumsal sınırları çerçevesinde ele alıyor ve Fraser'ın "sınır mücadeleleri" (2017; 2022) ve Dowling'in (2018) "bakım düzenlemesi"[1] kavramlarından yola çıkarak Türkiye'nin dönüşen bakım rejimini

1 *Care fix* kavramının bakım düzenlemesi olarak çevirisi için bkz. (Ay, 2024).

tartışmaya açıyor. Türkiye'de doğurganlığın düşmesi, toplumun yaşlanması, aile yapılarının değişmesi gibi demografik ve yapısal dönüşümlere dayanan bakım krizi anlatısını ele alarak devlet, aile ve piyasanın kurumsal sınırlarının muğlaklaştığı bir zeminde bakım rejiminin dönüşümünü kadının bakım emeğinin mekânsal düzenlemesi bağlamında da tartışıyor.

Bakım krizi, sınır mücadeleleri, bakımın düzenlenmesi

Fraser (2014; 2017) 21. yüzyıl kapitalizminin üç koldan cereyan eden krizine dikkat çeker. Ekolojik kriz ve ekonominin finansallaşması bugün çokça tartışılan ve kapitalist sistemin dönüşümü üzerine fikir üretenlerin dokunmadan geçemediği kriz unsurlarıdır. Bu iki krizin yanında Fraser (2014) bir üçüncü öğeye değinir: Toplumsal ilişkileri biçimlendiren, sosyal dayanışmanın temelini oluşturan yeniden üretimin, yani bakımın krizi. Fraser, Polanyi'ye referansla yaptığı tartışmada, kapitalizmin tarihsel olarak kurumsal sınırlar çizdiğini ve bu sınırların kapitalizmin temelinde yatan sınıf mücadelesi ile sınırlı kalmayan "sınır mücadeleleri" olduğunu vurgular (Fraser ve Jaeggi, 2018). Öyle ki, sınır mücadeleleri kurumsal yapıların içine temellenir. Kapitalizm ekonomik bir düzen olmaktan öte kurumsallaşmış bir toplumsal düzen inşa eder ve sınır mücadeleleri kapitalizmin kurumsallaşmış bir düzen olarak kurulmasını sağlar (Fraser, 2022; Fraser ve Jaeggi, 2018). Üretim ve toplumsal yeniden üretimin, ekonomi ve siyasetin, toplum ve doğanın buluştuğu noktalarda sınır mücadeleleri kapitalizmi kurumsal olarak yapılandırır (Fraser ve Jaeggi, 2018: 167). Toplumsal olana nüfuz eden kapitalizm, sınır mücadelelerinin de şeklini değiştirir; ekonomi dışındaki alanlar daralır ve kapitalizm toplumsal ilişkileri belirler hale gelir (Fraser, 2022). Bu süreci Fraser, "sınır mücadelesinde neoliberal proje tam olarak piyasa ilişkilerinin ekonomikleştirici bir mantığına tabi olan konuların alanını genişletmeyi amaçlıyordu" olarak da ifade eder (Fraser ve Jaeggi, 2023: 247).

Bu bağlamda bakım gibi bir alanının piyasalaşması, toplumun iyilik halini sağlama gibi bakımın temel değerlerinin yerini piyasa değerlerine bırakması; kâr amacı güden bir piyasa mantığının bakım alanına ve daha geniş anlamda topluma sirayet etmesi sonucunu doğurur (Aulenbacher ve Leiblfinger, 2019; Fraser 2017; Weicht, 2019). Bakımın piyasalaşması bu bağlamda bir kriz unsurudur Fraser'a göre. Kriz olarak nitelendirilmesinin bir diğer sebebi de ilişkisel olan bakım emeğinin metalaşmasının mümkün olmaması, Polanyi okuması üzerinden hayalî bir meta olması, para karşılığında verilen bakım hizmetinin dahi metalaşmaya meydan okumasıdır (Becker vd., 2018). Bakımın piyasa temelli idamesi toplumsal olanı zedelerken, eşitsizlikleri de perçinler. Fraser ve Jaeggi bu krizi şöyle ifade eder:

> Üst uçtakiler hayatlarının daha fazlasını sınırın ekonomik tarafına –ücretli çalışma tarafına– taşırken alt uçtakiler sorumluluklarının çoğunu akraba ve topluluk ağlarına

> yani ücretsiz tarafa kaydırıyorlar. Her iki uçta da toplum, piyasa ve devleti ayıran sınırlara dair mücadeleler patlak veriyor (2023: 241).

Bakımın piyasa yolu ile ev dışına taşınması bir yandan belli bir sınıfa mensup kadınlar için özgürleştirici bir rol oynarken, bu hizmetlere ulaşamayan kadınlar için sosyo-ekonomik eşitsizlikleri pekiştirici rol oynar ve prekaryalaşmış bir kadın işgücü yaratır (Fine ve Davidson, 2018). Buradaki önemli unsur aile ve piyasanın birlikteliğidir. Kamu hizmetleri daralırken, kapitalizm aileyi piyasanın tamamlayıcı karşılığı olarak görür: "Bedelini ödeyebilenler için metalaştırılmış, ödeyemeyenler için özelleştirilmiş" (Fraser ve Jaeggi, 2023: 241). Bir diğer deyişle, karşılayabilenler için metalaşan, karşılayamayanlar için "aileleşen" bir süreç. Toplum artan bakım açığına ve ihtiyaçlarına cevap verebilecek bir kamusal kapasite üretemezken aile ve piyasa yoluyla bakımın idaresi burada esastır (Fraser, 2017). Dowling (2021), David Harvey'in (2001) 21. yüzyıl kapitalizminin işleyişini anlamak için kullandığı mekânsal düzenleme/sabitleme kavramını bakım tartışmalarına taşıyarak piyasanın bakım açığına bir çare olarak sunulmasına dikkat çeker. Dowling (2018, 2021) kapitalist toplumlarda, bakım krizine cevap olarak kamuyu odağına alan kalıcı çözümler üretmek yerine, bakımın piyasa ve aile temelli düzenlenmesini sorgular. Bakım ihtiyaçlarının karşılanmasında piyasa temelli düzenleme bir nevi "sözde onarım" sağlar ancak bunu toplumsal cinsiyet ve sınıf temelli eşitsizlikleri arttırarak ve bakım alanını metalaştırarak yapar.

Bakım rejimlerinin dönüşümüne bu bağlamda bakabiliriz. 90'lardan bu yana gelişmiş refah devletlerinin kamusal hizmetlerinin daralması, sağlık, eğitim ve bakım hizmetlerinin piyasalaşması bu sürecin tezahürü. Piyasa aktörlerinin sosyal politika alanında ortaya çıkan boşluğu doldurmasıyla bir refah piyasasının oluşması söz konusu. Bu sürecin tetiklenmesi, birçok ülkede nüfusun yaşlanması ve kadınların istihdam alanında daha fazla varlık göstermesi ile birlikte bakım açığının oluşmasının bir sonucu olarak ortaya çıkıyor. Toplumlarda bakım ihtiyaçları artarken bakım veren kurum ve kişilerin sınırlı olması ile ortaya çıkan bakım açığını kapatmak için, bakım alanında devletin ve ailenin yanında piyasa aktörlerinin de bakım hizmetlerinde daha fazla yer almaya başladığı görülüyor (Aulenbacher ve Leiblfinger, 2019; Weicht, 2019). Bu süreçte kadının karşılıksız ev emeği yerini kadının ucuz işgücüne bırakıyor. Bunun en çarpıcı örneklerinden biri küresel bakım zincirleri: Kuzey ülkelerinde kadınların emek piyasasına katılımları ile birlikte, Güney'den Kuzey'e göç eden kadınlar bakım alanında çalışıyor ve prekaryalaşmış bir işgücü yaratıyor (Hochschild, 2020; Lutz, 2017; Österle ve Bauer, 2016; Shutes ve Chiatti, 2012). Bu süreç ev temelli bakım hizmetlerinde sosyal güvencesiz çalışan ve ağırlıklı olarak kadınlardan oluşan bir emek piyasası oluşturuyor (Lutz, 2017; Österle ve Bauer, 2016). Öte yandan, bakım ucuz emek olarak metalaşırken, sosyal politikalar yoluyla bakım emeğinin kurumsal sınırları yeniden çiziliyor, yaygınlaşan nakit desteği programları ile

kadının bakım emeği metalaştırılarak hane içinde yeniden düzenleniyor. Bakım rejimlerinin devlet, aile ve piyasanın kurumsal sınırlarının muğlaklaştığı böyle bir zeminde dönüşmesi söz konusu (Pfau-Effinger ve Rostgaard, 2011). Rejimler hem bir tarihsellik içinde gelişir, hem de krizlerin ortaya çıkışı ile "kritik eşikler" oluşur ve bir dönüşüm söz konusu olabilir. Bu bağlamda, Fraser'ın öne sürdüğü kuramsal çerçevede, bakım rejimlerinin tarihsel gelişimi ve bakım açığına yönelik bakım siyaseti ve politikaları itibarıyla sınır mücadelelerinin farklı tezahürleri mümkün. Bakım rejiminin dönüşümü bakım krizini ortaya çıkaran unsurlara dair ideolojik anlatılar ile de ilişkili olarak belli bir bakım siyaseti içerisinde seyreder. Devletlerin bakım krizi anlatıları ve krizi yönetme biçimleri siyaseten cevaplanması gereken bir soru ki, bakım siyaseti, kadının bakım emeğinin sosyal politikalar yoluyla yeniden düzenlemesine ilişkin bir süreç. Bu bağlamda, bir sonraki bölümlerde Türkiye'nin geleneksel bakım rejimi ele alınacak; bakım krizi anlatısını tetikleyen demografik ve yapısal değişimler ile ilişkili olarak devlet, aile ve piyasa arasındaki sınırların muğlaklaşması ile daha karmaşık bir hal alan bakım rejiminin dönüşümü, kurumsal sınır mücadeleleri ve bakımın piyasa ve aile temelli düzenlenmesi (onarımı) kavramsal çerçeveleri ile diyalog içerisinde tartışılacak.

Geleneksel bakım rejimi

Türkiye'nin bakım rejimini tarihsel olarak aileci refah rejimi tipolojisi içerisinde değerlendirebiliriz (Akkan, 2018). Akdeniz aileciliği olarak da tanımlanan bu rejimde ailenin bakım veren kurum olarak vazgeçilmezliği kabul görür ve kadının ev içi bakım emeği toplumsal yeniden üretim alanının temelini oluşturur. Kapitalizmin içerisinde yerleşik aile temelli bakım rejiminin kurumsal yapısı, üretim ve toplumsal yeniden üretim alanlarını ayrıştırır ve aileyi toplumsal yeniden üretimin merkezine koyarak bakım ilişkilerini biçimlendiren özel alan olarak kurumsallaştırır. Bu sayede kadının bakım emeğinin karşılıksızlığının sınırlarını belirler. Bu kurumsal ayrışma sadece ekonomik bir çözümleme değildir, toplumsal cinsiyet rejimi ile iç içe geçen bir bakım rejiminin kurumsal sınırlarının siyaseten de belirlenmesidir. Bu rejim içerisinde bakım hizmetlerinde devletin geride duran rolü söz konusudur. Bakım ihtiyacı olan kişi ailesiz, diğer bir deyişle devletin gözünde kimsesiz kaldığında ve yoksulluk durumuna düştüğünde, devlet o kişinin bakımından kendisini sorumlu tutar. Kimsesiz kadın, çocuk, yaşlı ve engellilerin "hak eden muhtaçlar" olarak devlet politikalarında öncelenmesinin, modern refah kurumlarının oluştuğu 19. yüzyılın sonu ve 20. yüzyılın başında Osmanlı'nın sosyal devlet yaklaşımına uzanan bir tarihsel devamlılığı vardır (Özbek, 2002).

Nesiller arası ilişkileri düzenleyen normatif bir çerçeve olarak bakım veren aile anlayışı aileci bakım rejiminin temel unsurudur. İtalya gibi diğer Akdeniz

ülkelerinde de örneğini görebileceğimiz aile yaşamını düzenleyen kanunların aileyi nesiller arası dayanışma ve bakım ilişkilerinden sorumlu tutması bu rejimin belirleyenidir. Örneğin, Medeni Kanun'un üst-soy, alt-soy ve kardeşler arasındaki nafaka yükümlülüklerini düzenleyen 364. maddesi nesiller arası finansal bakım sorumluluklarını hukuki yükümlülüklere bağlar. Cumhuriyet tarihinin (2022 olarak da bilinen) ilk sosyal yardım hizmeti, bakacak akrabası, sosyal güvencesi ve geliri olmayan, yoksulluk sınırı altında yaşayan 65 yaş üstü yaşlılara ve engellilere verilir. 1983 yılında sosyal hizmetler alanında faaliyet göstermek için kurulan SHÇEK (Sosyal Hizmetler ve Çocuk Esirgeme Kurumu) de benzer bir şekilde korunmaya, bakıma veya yardıma muhtaç aile, çocuk, özürlü ve yaşlı kişilere sosyal hizmet götürmeyi hedefler. Bu bağlamda, geleneksel bakım rejimi bakım veren aileyi temel kurum olarak görür ve bakım hizmetleri tarihsel olarak geniş bir nüfusa hizmet edecek bir kurumsallaşmaya evrilmemiştir. 90'larla birlikte Türkiye'de de piyasa aktörlerinin bakım alanına sokulması ve ailenin bakımın temel üstlenici olarak kurumsallığının devlet eliyle desteklenmesi tartışmaları gündeme gelmeye başladı. Aile ve piyasa vurgusu daha belirgin bir şekilde politika belgelerine yansıdı. Örneğin, 1990-2005 yılları arasındaki kalkınma planlarında (6, 7 ve 8. planlar) aile içinde bakımın hedef alınacağı ve aile üyelerinin bakım konusunda eğitileceği, hizmetlerin bu yönde geliştirileceği, huzurevleri ve benzeri sosyal tesislerin yapımlarında ise özel sektör girişimlerinin destekleneceği vurgusu yer alır. Türkiye'de 2000'li yıllara geldiğimizde bakımın Cumhuriyet tarihinde hiç olmadığı kadar tartışılan bir alan olması, toplumdaki dönüşümler ile birlikte toplumsal yeniden üretim alanının sınırlarının muğlaklaşması ve bir nevi sınır mücadelelerine devletin piyasa aktörlerini de devreye sokarak müdahil olması anlamına da geliyor.

Türkiye'de bakım politikaları odağında iki ana politika alanı söz konusu: çocuk bakımı politikaları (0-5 yaş grubu çocuklara yönelik hizmetler) ve uzun dönemli bakım politikaları (yaşlı, engelli ve kronik hastalığa sahip kişilere yönelik hizmetler). Bu iki alanın farklı politika alanları ile iç içe geçmişliği dolayısıyla, tarihsel olarak ayrı bakım alanları olarak geliştiği söylenebilir. İlk olarak çocuk bakımı politikaları bir yandan okul öncesi eğitim politikalarını içerir, diğer yandan kadınların emek piyasasına katılımları ile doğrudan ilişkili olarak, iş ve aile yaşamını uzlaştırma politikalarının bir parçası olarak düşünülür. Çocuk bakımı dendiğinde kreşler, okul öncesi eğitim kurumları, ebeveynlik izni, çocuklu kadınlara ve erkeklere kısmi zamanlı çalışma izinleri, evde çocuk bakımı için nakit transferleri gibi bir dizi politika söz konusu. İkinci olarak Türkiye'de hızla yaşlanan nüfus ve aile yapısının dönüşümü ile önemi daha belirgin hale gelen uzun dönemli bakım politikaları. Bu politikaları sağlık politikaları ile bütünleşik bir yapıda düşünmek gerekir. Uzun dönemli bakım politikaları dendiğinde evde bakım, kurumsal bakım, bakım sigortası ve yine nakit transferleri gibi bir dizi po-

litika aracı devreye girer. Ayrı sosyal politika alanları olarak gelişseler de her iki bakım alanı hem aile hem de toplumsal cinsiyet politikaları ile doğrudan ilişkili. Bu bağlamda, ailenin ve kadının toplumdaki yeri üzerine siyasi söylem ve politikalar, bakım politikalarının eşitlikçi olma özelliğini belirler. Bundan sonraki bölümlerde bakım krizi anlatısını doğuran unsurlar ve bu bağlamda Türkiye'nin dönüşen bakım rejimi tartışılacak.

Bakım krizi anlatısı

Türkiye'de bakım krizini tetikleyen ve bir anlatıya dönüştüren sebepleri üç çerçevede ele almak mümkün: toplumun yaşlanması, doğurganlık hızının düşmesi ve aile yapılarının dönüşmesi. Öte yandan, bakım veren kadınların yaşlanması ve yaşlanma ile birlikte kadın yoksulluğunun artması da üzerinde daha az durulan bir kriz unsuru. Toplumsal yeniden üretimin kurumsal sınırlarının aile temelli bakım rejimi ile belirlendiği bir toplumsal bağlamda, yapısal dönüşümler ile birlikte, ailenin bakım açığını kapama kapasitesinin daralması temel kriz anlatısı olarak ortaya çıkar. Kadının bakım emeğinin dönüşümü ile de ilgili olan bu süreç toplumsal cinsiyet rejimine içkin bir bakım siyaseti ile tekrar şekillenir.

Türkiye'de kriz anlatısını belirleyen en temel iki olgu doğurganlık hızının düşmesi ve toplumun yaşlanmasıdır. Toplam doğurganlık hızı, 2001 yılında 2,38 iken 2003 ve 2014 yılları arasında yenilenme seviyesi olan 2,10 seviyelerinde durağan bir seyir gösterdi ve 2023 yılında 1,51'e kadar geriledi (TÜİK, 2024b). Bir yandan doğurganlık hızı düşerken öte yandan yaşlı nüfusun artması da söz konusu. 2024 yılı itibarıyla 65 yaş ve üstü bireylerin nüfus içindeki oranı ilk kez %10'un üzerine çıkarak, toplam nüfusun %10,6'sını oluşturdu (TÜİK, 2024a). 65 yaş ve üstü nüfus oranının 2050 yılında %23,1; 2075 yılında %31,7 seviyesine ulaşması bekleniyor (TÜİK, 2024b). Türkiye, 2075 yılında her üç kişiden birinin yaşlı olacağı bir topluma doğru evriliyor. Türkiye OECD ülkeleri içinde en hızlı yaşlanan ikinci ülke konumunda (İsmail ve Hussein, 2021). Öte yandan kadınların yaşlı nüfus içerisindeki oranı %11,8 iken, bu oran erkekler için %9,5 (TÜİK, 2024a). Türkiye, yaşlı nüfus oranı yükseldikçe kronik hastalıklara bağlı engelliliğin arttığı bir ülke. TÜİK'in yaşlı profili araştırmasına göre 65 yaş üstü bireylerin %78,7'sinin kronik hastalıkları mevcut. Engelli sağlık raporu olan yaşlıların %77,6'sı kronik hastalıklar sebebiyle bu rapora sahip (TÜİK, 2024c). Aynı araştırmaya göre yaşlıların %13,3'ü acil durumlarda yardım isteyebilecekleri kimselerinin olmadığını söylüyor (TÜİK, 2024c). Nüfus yaşlandıkça, yaşlı yoksulluğunun da artması söz konusu. Yoksulluk ve sosyal dışlanma riski altında bulunan yaşlı nüfus oranı 2024 yılı itibarıyla %23,3 (TÜİK, 2024a). Yaşlı erkeklerde yoksulluk oranı %20,7 iken, yaşlı kadınlarda bu oran % 22,4 (TÜİK, 2024a). Kadınlar yüksek oranlarda güvencesiz gelir getirici işlerde çalışmaları

sebebiyle yoksulluğa daha yüksek oranlarla maruz kalıyorlar (Özar ve Memiş, 2024). Tüm bu istatistikler, bakım açığının önümüzdeki yıllarda Türkiye'nin temel konularından biri haline geleceğini gösteriyor. Kadınların yaşlı nüfus içerisinde yüksek oranlarda var olması ve yaşlanma ile birlikte kadın yoksulluğunun artması, bakım emeğinin de seyrini değiştirir nitelikte.

Kadının bakım emeği üzerine inşa edilen aileci bakım rejiminin krizini belirleyen belki de en önemli unsur aile yapısındaki dönüşümler. Türkiye'de nesiller arası bakımı ayakta tutan geniş ailelerden oluşan haneler yok olmaya yüz tutuyor. Geniş ailelerin oranı 1978 yılında %34 iken, 2023 yılına gelindiğinde %13'e düştü (TÜİK, 2024d). 2023 yılı itibarıyla çekirdek aileler nüfusun %63,8'ini oluştururken, tek kişilik haneler son kırk yıl içerisinde %8'den (1978) %19,7'ye yükseldi (TÜİK, 2024d). 2023 itibarıyla, yalnız yaşayan 65 yaş ve üstü bireylerin oranı %20,4; bu oran kadınlarda %27,2'ye çıkıyor (TÜİK, 2024c). Bakım rejiminin dönüşümü, aile yapısının dönüşümü olgusu üzerinden de okunması gereken bir süreç. Yaşlanan ve yoksullaşan kadınların bakım ihtiyaçlarının artması, aile yapılarındaki dönüşümler ile de iç içe geçerek bakım açığının toplumsal cinsiyet boyutunu öne çıkarıyor ve aile temelli bakım politikalarını tartışmaya açıyor. Yaşlı kadınların oluşturduğu tek kişilik hanelerin oranının artması bakım krizi anlatısının kadın emeğinin dönüşümü üzerinden düşünülmesini şart koşuyor.

Dönüşen bakım rejimi

2000'li yıllarda, dünyadaki gelişmeler ile de paralel olarak bakım politikaları Türkiye'nin geleneksel bakım rejimi içerisinde hiç olmadığı kadar gündeme geldi ve yeni politikalar hayata geçirildi. Bakım politikaları söz konusu olduğunda, 2002 yılından bu yana iktidarda olan AKP'nin aile ve toplumsal cinsiyet politikalarını ve piyasalaşmanın etkilerini göz önünde bulundurmak gerekir. AKP'nin kadın politikaları, kadının toplumdaki rolünü, "kutsallık" atfettiği annelik üzerinden tanımlar ve toplumsal cinsiyet rollerini ilişkin siyasi söylemleriyle destekler (Akkan, 2018). Özellikle kadının ev içi rolü üzerinden kutsallık atfedilen aile tasavvuru Türkiye'nin aileci refah rejimini ayakta tutan geleneksel ailenin devamlılığından öte, ideolojik bir aile tahayyülü (Özbay, 2015). Tasavvur edilen aileyi destekleme yönünde yeni sosyal politikaların hayata geçirilmesi AKP döneminin bakım siyasetini de şekillendiren unsurları içeriyor. 2011 yılında Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı'nın kuruluşu, açık aile politikalarının uygulamaya konmasını sağlayacak kurumsal altyapının oluşturulması yönündeki ilk adımlardan. Bugünkü ismiyle Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı, aile temelli sosyal politikaları geliştiren temel kurum haline geliyor ve ailenin işlevsel bir kurum olarak desteklenmesi ve ayakta tutulması (parçalanmasının önlenmesi) sosyal politikaların temel politika hedefini oluşturuyor.

Doğurganlık krizi anlatısı ve çocuk bakımı politikaları

2000'lerde doğurganlık oranlarının düşmesi ve kadınların istihdama katılım taleplerinin artması ile birlikte, geleneksel aileci rejiminin kurumsal sınırlarının mücadelesinin, nakit destekleri yoluyla doğurganlığın düşüşünün tersi yöne çevrilmesi ve emek piyasası düzenlemeleri yoluyla kadının bakım emeğinin sürekliliğini sağlanması çerçevesinde geliştiği söylenebilir. Çocuk bakımı politikalarını Türkiye'deki toplumsal cinsiyet eşitliği politikalarının gerilediği bir siyasi iklimi de göz önünde bulundurarak düşünmek gerekir. Doğum izni politikaları bu yaklaşımın önemli bir ayağı ve doğum izinlerinin kadın ve erkeğe tanınan haklar olarak farklı biçimleri kadının çocuk bakımı temelli bakım emeğinin pronatalist politikalara hizmet etme kapasitesini de gösterir nitelikte. Toplumların demografik dönüşümlere verdiği cevap ya pronatalist politikalar yoluyla kadınların üreme otonomisini sınırlamak ya da kadınların emek piyasasında eşit koşullarda yer almalarını ve sosyal haklarından eşit koşullarda yararlanmalarını sağlamak olabilir (*The Washington Post*, 2025). Bu bağlamda Türkiye'de hayata geçirilen pronatalist politikaların dayandığı bakım krizi anlatısının ev içi bakım emeğinin eşitsiz dağılımını dikkate almadığı söylenebilir. Öte yandan, 90'lardan bu yana kurumsal çocuk bakımının piyasa temelli genişlemesi yüksek sosyoekonomik gruplardan kadınların hizmetlere erişimini kolaylaştırırken, düşük sosyoekonomik gruplardan gelen kadınlar için erişim sınırlı kaldı.

2000'lerde iş ve aile yaşamının uzlaşısı yaklaşımı çocuk bakımı politikalarına çerçeve oluşturdu, dünyadaki gelişmeler ile paralel olarak AKP hükümetlerinin öncelikli politika aracı haline geldi. Türkiye'de doğum izni politikalarına baktığımızda (İş Yasası'nın 74. maddesi) kadınların yasal doğum izni on altı hafta ile sınırlı. Çoğul gebelik halinde bu süre on sekiz haftaya uzuyor. On altı haftanın bitiminden itibaren altı aya kadar ücretsiz doğum izni uzatılabiliyor. Babalık izinleri ise kamu personeline on gün, özel sektör çalışanına ise beş gün gibi sembolik bir izin düzeyinde. Öte yandan Türkiye kadın istihdamının görece düşük seyrettiği bir ülke. TÜİK Hanehalkı İşgücü Araştırması sonuçlarına göre 2023 yılında kadınların (15 yaş ve üstü) istihdam oranı %31,3 (TÜİK, 2025). Hanesinde 3 yaşın altında çocuğu olan 25-49 yaş grubundaki kadın istihdam oranı %27,1 (erkeklerin %90,1) düzeyinde kalırken çocuğu olmayan 25-49 yaş grubundaki kadınların istihdam oranı %58'e yükseliyor (TÜİK, 2025). Çocuklu kadınların çocuksuz kadınlara göre istihdam açısından daha dezavantajlı durumda olduğu açık. Ev içi bakım emeğinin eşitsiz dağılımını gösteren bir diğer gösterge de zaman kullanım araştırmaları. Türkiye'de çalışan kadınlar günde ortalama 3 saat 31 dakika, çalışan erkekler ise günde ortalama 46 dakika bakım emeğine vakit ayırıyorlar (TÜİK, 2015). Öte yandan kadınlar çocuk bakımında %94,4 oranında yer alırken, erkeklerin katılımı %2,3 (TÜİK, 2023). Ev içi bakım emeğinin eşitsiz dağılımını gösteren bu resim içerisinde bakım krizi anlatısı iş ve aile

yaşamının uyumsuzluğu üzerinden kuruluyor ve kadınların ücretli emekleri ile ev içi bakım emeklerini beraber götürebilecekleri politikalar emek piyasasının esnekleşmesi olarak tasavvur ediliyor.

Bu bağlamda kadınların ev içi bakım emeğini sürdürebilme yönündeki en temel eğilim, emek piyasasında yaratılacak esnek koşullar ve kadınların emek piyasasından kopmadan, ev içi bakım emeklerini devam ettirebilmeleri yönünde iş koşullarının oluşturulması. Geçen on yıl içerisinde en belirgin iş ve aile yaşamını uzlaştırma politikaları, 2016 yılında hayata geçen işgücü piyasası ve esnek çalışma saatlerini içeren düzenlemeler oldu. Bu düzenlemeler, kâğıt üzerinde iş ve aile yaşamını uzlaştırma yaklaşımı doğrultusunda kadınların çalışma saatlerine esneklik getirerek, yarı zamanlı ve kısmi süreli çalışma tercihleri sağlanarak bakım emeklerini devam ettirebilmelerini hedefliyor. 2016 yılında İş Kanunu'nun "Kısmi ve Tam Süreli İş Sözleşmesi" ve "Analık Halinde Çalışma" başlıklı maddelerine yapılan eklemelerden biri yarım çalışma ödeneği olarak geçen düzenleme. Yeni düzenleme ile kamu sektörü ve özel sektör çalışanı kadınlar (3 yaşını doldurmamış çocuğu evlat edinen kadın veya erkekleri de kapsayacak şekilde) ilk çocuklarının doğumundan sonraki iki ay (60 gün), ikinci çocuklarından sonraki dört ay (120 gün) ve üçüncü çocuklarından sonraki altı ay (180 gün) süreyle haftalık çalışma süresinin yarısı kadar ücretsiz izin kullanabilir; başka bir deyişle yarı zamanlı çalışmayı tercih edebilir hale geldi. Çoğul doğumda sürelere otuz gün ekleniyor. Engelli doğum olursa 360 gün olarak kullanılabiliyor. Özel sektörde çalışılmayan sürelerde İŞKUR tarafından günlük asgari ücretin brüt tutarı kadar yarım çalışma ödeneği verilir, aynı zamanda sosyal güvenlik primleri İŞKUR tarafından ödenir (İŞKUR, 2024). Kısmi süreli çalışma düzenlemesi kapsamında ise çalışan ebeveynler (anne-babayı ve evlat edinen kişileri de kapsayacak şekilde), çocukları ilkokula başlayana kadar yarı zamanlı çalışma hakkını kullanabilir hale geldi. Yarı çalışma hakkının çocuk sayısına bağlı olarak artan bir şekilde düzenlenmesi ve kısmi zamanlı çalışmanın okul öncesi çağdaki çocuğun bakım sorumluluğu ile ilişkilendirilmesi, kadınların bakım yüklerini ev içinde devam ettirmelerini teşvik ediyor. Kurumsal sınırlar iş ve aile yaşamı uzlaşısı adı altında gerçekleşen emek piyasası düzenlemeleri ile yeniden inşa ediliyor.

Çocuk yardımları göz önünde bulundurulduğunda, artan çocuk sayısı ile birlikte artan yardım miktarı düzenlemelerinin de bu politikaların uzantısı olduğu söylenebilir. AKP döneminde, çocuk doğum yardımları olarak ailelere nakit transferi programı hayata geçirildi. Bu programa göre kadınlar, ilk çocuklarının doğumu için bir defaya mahsus 300 TL, ikinci çocukları için 400 TL ve üçüncü ve diğer çocuklar için 600 TL alma hakkına sahip oldular. 2025 yılı başında açıklanan "Aile Yılı" desteği kapsamında 1 Ocak 2025 tarihinden sonra doğan çocukları kapsayan yardımların miktarı arttırıldı ve ikinci çocuk sonrası yardımların aylık ödemelere bağlanması öngörüldü. *Resmî Gazete*'de yer alan kara-

ra göre 1 Ocak 2025'ten itibaren doğan birinci çocuk için 5.000 TL tek seferlik doğum yardımı yapılacak. 1 Ocak 2025'ten sonra doğan ikinci çocuk için her ay olacak şekilde 1.500 TL; üçüncü çocuk için ise aylık 5.000 TL ödeme yapılacak.[2] Söz konusu yardımlar, çocuklar 5 yaşını doldurana kadar devam edecek. Çocuk sayısına bağlı olarak yardımların miktarının yükselmesi de nakit destek yoluyla "doğurganlık oranının düşmesi" kriz anlatısına bir cevap olarak nitelenebilir. 2025 yılında Cumhurbaşkanlığı kararnamesi ile Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı bünyesinde kurulan Nüfus Kurulu ve Aile Enstitüsü'nün hedefinde de doğum izinlerinin artırılması, doğum yardımları, esnek ve uzaktan çalışma modelleri gibi doğurganlık krizini hedefleyen politikalar yer alıyor (ASHB, 2024b).

Öte yandan, Türkiye'de 0-3 yaş arasındaki çocuklara yönelik kurumsal bakım hizmetlerinin gelişmediği söylenebilir. 3 yaşına kadar olan çocuklara yönelik resmi çocuk bakım hizmetlerine olan talep, annelere birincil bakım veren rolü atfeden hâkim sosyal normlar nedeniyle düşük kalıyor. Ancak normlar da değişmekte. Bireylerin kadınların çalışması ile ilgili algıları incelendiğinde, kadının çalışması ve sosyal hayata katkı sağlamasının değerli olduğunu düşünenlerin oranı %82,6 iken kadının asli görevinin çocuk bakımı ve ev işleri olduğunu düşünenlerin oranı %35,8; bu da tabi azımsanamayacak bir oran (TÜİK, 2022). Diğer Akdeniz ülkelerinde olduğu gibi, Türkiye'de de büyükannelerin çocuk bakımındaki rolü bakım rejiminin önemli bir parçası (Can, 2019). Son zamanlarda, büyükannelere yönelik nakit transferleri gibi pilot programlar da denendi. Ancak, nesiller arası çocuk bakım rollerinin de değiştiği söylenebilir. Torunu olup bakımıyla ilgilenen 65 ve üstü yaştaki kişilerin oranı %9,7 düzeyinde, bu oran kadınlar için %10,3 (TÜİK, 2024c). Kadının ev içi bakım emeğinin dönüşmesinin yarattığı bakım açığına cevap arayışının bir ayağı da nakit desteği programları. Nakit desteği programları bakımı metalaştırırken, ev içinde ücretli bakımın devamlılığını ön görüyor. Buna bir örnek program, AB desteği ile hayata geçen çalışan annelerin desteklenmesi projesi (EDUCARE II).[3] Bu pilot proje kapsamında, pilot il olarak seçilen Ankara, İstanbul ve İzmir'de çalışan annelere 0-2 yaş arasındaki çocuklarına bakıcı tutabilmeleri için aylık 510 avro nakit desteği veriliyor.

Türkiye'de kurumsal çocuk bakımı hizmetleri tarihsel olarak gelişmemiş olmakla birlikte 80'ler öncesi ortaya çıkmaya başlayan kamuya ait çocuk bakım hizmetleri yıllar içinde daha da daraldı (Ecevit, 2012). 90'larda SHÇEK devlet destekli çocuk bakım hizmetlerinin sayısını azalttı ve özel teşebbüslerin kreş açmasına olanak tanıyan bir düzenlemeyi onayladı. O zamandan bu yana özel teşebbüslere ait kreşler yaygınlaşarak temel çocuk bakım modeli olarak gelişti. Yaygın ve erişilebilir kurumsal çocuk bakımı hizmetlerine olan ihtiyacın karşılanmaması da bakım krizinin anlatısının kurumsal sınırlarını gösteriyor.

2 Bkz. aileyili.gov.tr/politikalar/

3 Bkz. uyg.sgk.gov.tr/AvrupaBirligiveDisIliskilerProjePortali/resources/documents/educare/eduCareBrosur.pdf

Öte yandan okul öncesi eğitim diğer Akdeniz ülkeleri ile karşılaştırıldığında 2000'li yıllara kadar öncelikli hale getirilmedi (Akkan vd., 2023). Kayıt oranları dikkate değer derecede düşük kaldı, öncelikli bir çocuk bakımı aracı olarak gelişmedi. 2000'lerle birlikte okul öncesi eğitimi yaygınlaştırma amacıyla mevcut ilkokul tesisleri içerisinde açılan anasınıfları gibi girişimler ile kayıt sayıları artmaya başladı. Türkiye'de 3 yaş için okul öncesi eğitim kurumuna katılım oranı %11,4 ve 4 yaş için katılım oranı % 33. Bu oranlar, OECD ortalaması olan 3 yaş için %75 ve 4 yaş için %89 olan oranların hayli altında (OECD, 2024). Anasınıflarının (5+ yaş) dışında anaokullarının ve kreşlerinin %36'sını resmî, %36'sını özel ve %28'ini toplum temelli (belediye, diyanet işleri, dernekler tarafından işletilen) kurumlar oluşturuyor (MEB, 2025). Özel öğretimin toplam eğitim kurumları içindeki payı %19. Özel eğitim içinde %36 oran ile en yüksek paya sahip olan kurumlar da okul öncesi eğitim kurumları (MEB, 2025). Öte yandan, okul öncesi eğitimin zorunlu eğitim olarak kabul edilmediği bir eğitim sistemi içerisinde sosyoekonomik durum, 3-5 yaş arası çocuklar için okul öncesi eğitime erişimi belirlemede kritik bir rol oynuyor. 2000'li yıllarda toplum temelli programların ortaya çıkması, düşük sosyoekonomik gruplara sunulan seçenekleri arttırdı. Bu seçenekler belediyeler, Diyanet İşleri Başkanlığı, dernekler tarafından yürütülen okul öncesi programlarını içeriyor. Nakit desteği temelli programlar kadın bakım emeğinin idamesinin mekânsal olarak ev içinde tutarken, özellikle belediyelerin açtığı okul öncesi eğitim programları, bakımı ev dışına taşıyarak kurumsal sınırları yeniden düzenliyor. Örneğin, İstanbul Büyükşehir Belediyesi'ne ait Çocuk Etkinlik Merkezleri'nin bakımı bir anlamda hane ve piyasa dışı kamusal alanda verilen bir hizmete dönüştürmesi dikkate değer bir deneyim (Ay, 2024).

Artan bakım açığı ve uzun dönemli bakım politikaları

Uzun dönemli bakım hizmetlerinin artan bakım açığı ile birlikte 2000'li yıllarda öncelikli hale getirildiği söylenebilir. Uzun dönemli bakım politikaları açısından temel yaklaşım aileyi bakım veren kurum olarak ayakta tutma eğilimiyle kadının ev içi bakım emeğine nakit desteği ve piyasa temelli destek mekanizmalarının hayata geçirilmesi yönünde. Bu bağlamda ailelerin evde bakım konusunda desteklenmesinin ve eğitilmesinin öncelikli hale geldiği görülüyor.

2002 yılında gerçekleştirilen Türkiye Özürlüler Araştırması ve 2005 yılında Engelliler Hakkında Kanun'un yürürlüğe girmesi, engelli bakım hizmetlerinin tartışılması için bir hukuki zemin oluşmasında kritik bir eşik oldu. Engelliler Hakkında Kanun (5378 sayılı) çerçevesinde, 2011 yılında Aile ve Sosyal Politika Bakanlığı bakım hizmetleri üzerine bir strateji dokümanı ve eylem planı yayınladı. "Bakım Hizmetleri Strateji Belgesi ve Eylem Planı" olarak anılan 2011-2013 yılları arasını kapsayan bu strateji dokümanı bakım hizmetlerini ko-

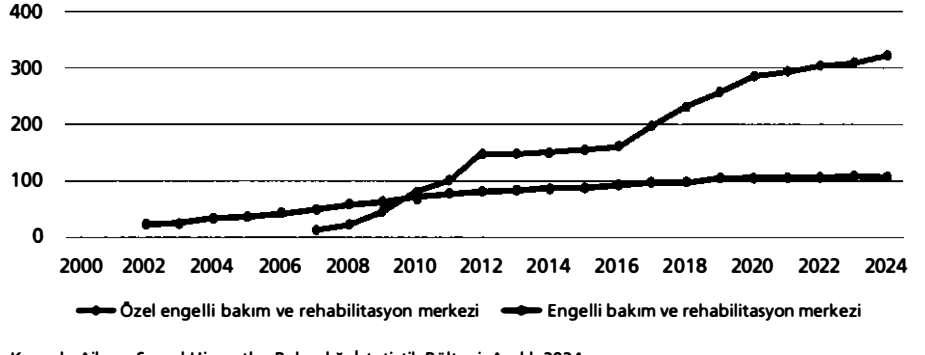
nu edinen ve önceleyen ilk resmî politika belgesi (Akkan, 2018). Strateji belgesi, bakım hizmetlerinin odak gruplarını yaşlı ve özürlü bireyler olarak tanımladı. Türkiye'de yaşlı nüfusun artışına dikkat çekerken, ev temelli bakım hizmetlerinin geliştirilmesini önceledi. Devlet Planlama Teşkilatı (bugünün Kalkınma Bakanlığı) tarafından 2007 yılında yayımlanan "Türkiye'de Yaşlıların Durumu ve Yaşlanma Ulusal Eylem Planı" da bir ilk olarak aile fertlerinin ev temelli bakım verme konusunda desteklenmesinin gereğini vurguluyordu. 9. Kalkınma Planı (2007-2013) da eşzamanlı biçimde yaşlı nüfusun artması ve aile yapısının değişime uğraması gibi nedenlere bağlı olarak yaşlılara götürülecek evde bakım hizmetlerinin önemini vurguladı. Özellikle, Kalkınma Bakanlığı'nın 2014-2018 yılları arasını kapsayan 10. Kalkınma Planı'nın parçası olan "Aile ve Nüfusun Dinamik Yapısının Korunması Programı Eylem Planı" bu süreçte öne çıkan bir girişim olarak nesiller arası dayanışmaya ve ailenin korunmasına ve desteklenmesine vurgu yapıyordu. Zaman içerisinde artan bakım ihtiyacı ile birlikte evde bakım hizmetinin ailenin eğitilmesinden öteye taşınmaya başladığı da görülüyor. 11. Kalkınma Planı (2019-2023) ve 12. Kalkınma Planı (2024-2028) ile birlikte uzun dönemli bakım hizmetleri kavramı daha yerleşik hale gelmeye başladı. Kamu programlarının artan yaşlı nüfusu hedef alması, farklı bakım modelleri, evde sağlık ve sosyal bakım hizmetlerinin entegrasyonu ve bakım sigortası gibi konular kalkınma hedeflerinde daha fazla yer tutmaya başladı. Ev temelli bakım hizmetlerine yapılan vurgu, bakım açığının devlet nezdinde tanınması olarak okunabilir. Aile bireylerinin eğitilmesi bir yandan kadının karşılıksız bakım emeğinin ev içinde "profesyonelleşmesi" anlamına geliyor. Diğer yandan, hızla yaşlanan bir ülkede haneyi mekân olarak sabitleme ve bakımın mekânsal olarak düzenlenmesini aile temelli bir kurumsallık içerisinde sağlama eğiliminin politika dokümanlarına yansıdığı görüyoruz. Bu bağlamda da, bakım açığı ile birlikte kriz anlatısı ailenin desteklenmesi gereken bir kurum olma özelliği üzerinden kuruluyor.

Politikalar bağlamında, uzun dönemli bakım alanındaki bakım açığına iki temel eğilim ile cevap veriliyor: nakit desteği programları ve bakım piyasasının genişletilmesi. Birçok Avrupa ülkesinde 1990'lı yıllarda hayata geçen, literatürde *cash for care* (Da Roit ve Le Bihan, 2010) olarak bilinen evde bakım yardımı 2006 yılında uygulamaya konuldu. Evde bakım yardımı, Türkiye'de, engelli veya bakıma muhtaç yaşlının bakımından sorumlu aile bireyine sağlanan aylık nakit transferi şeklinde uygulanıyor. Mekanizmanın amacı ağır engelli ve bakıma muhtaç yaşlı bireylerin kurumsal bakım yerine ailelerinin yanlarında bakılmalarının sağlanması ve ailelerin bakım yüklerinin finansal olarak desteklenmesi. Avrupa ülkelerinde farklı şekillerde hayat geçirilen bakım yardımının Türkiye'de faydalanıcısı olabilmek için bakılan kişinin engellilik oranının %50 ve üzerinde olması gerekiyor. Bakım yardımına hak kazanmak için getirilen ikinci şart ise gelir ile ilişkili. Aylığın bağlanabilmesi için bakım alan kişinin bulunduğu hane-

de kişi başına düşen gelirin asgari ücretin üçte ikisinden düşük olması gerekli. Bakım veren kişi aile bireyi veya akraba olabilmekle birlikte, 24 saat ve haftanın yedi günü engelli aile bireyine bakım vermesi şart koşuluyor. Ancak bakım yardımını alacak kişinin hanede yaşama durumu ile ilgili esneklikler getirilebiliyor. Evde bakım yardımından yararlanan kişi sayısı 2007 yılında 28.583 iken bu sayı 2024 yılında 542.619'a ulaştı (ASHB, 2024a). Evde bakım aylığının temel yararlanıcıları kadınlar. Bakım açığına cevap olarak sunulan evde bakım aylığı kadının bakım emeğinin metalaşma yoluyla devamlılığını sağlayan bir mekanizma olarak işliyor (Atasü-Topçuoğlu, 2022). Bakımın kurumsal sınırları, kadının bakım emeğinin metalaşması yoluyla aile temelinde tekrar çiziliyor ve kadının bakım emeği metalaşarak bakımın mekânsal düzenlemesi sağlanıyor; engelli ve yaşlı bakımını aile içerisinde sabitliyor. Nakit transferleri kadın bakım emeğini görünür kılarken, bakımın ilişkisel bir süreç olarak getirdiği duygusal yük ve bakım ihtiyacının farklı unsurları görünmez kılınıyor. Kurumsal sınırların kadının bakım emeğinin metalaşması yoluyla yeniden üretiminin, bakım temelli eşitsizlikleri arttırır nitelikte olduğu söylenebilir.

Devlet-aile-piyasa ekseninde dönüşen bakım rejiminin bir diğer ayağı piyasalaşmadır ki 2000'li yıllarda bakım açığına cevap verecek kurumsal hizmetlerin piyasa yoluyla genişlediği söylenebilir. 2006 yılında uygulamaya konan yönetmelik ile özel teşebbüslere engelli ve engelli konumundaki yaşlılara hizmet götürecek özel rehabilitasyon ve bakım merkezleri açma yetkisi verildi. Kamu sektörü ve özel sektör işbirliği modeli çerçevesinde devlet, bu merkezlerden yararlandırılan engelliler için merkeze iki asgari ücret karşılığına denk gelen bir ödeme yapıyor. Buradaki özel kurumların artışı çarpıcı. 2007 yılında 10 özel rehabilitasyon ve bakım merkezi varken, 2024 yılında bu sayı 322'ye çıktı (ASHB, 2024a). 2024 yılı itibarıyla özel rehabilitasyon merkezlerinde bakılan engelli sayısı 30.453 iken, kamuya ait merkezlerde bakılan engelli sayısı 7.076 (ASHB, 2024a).

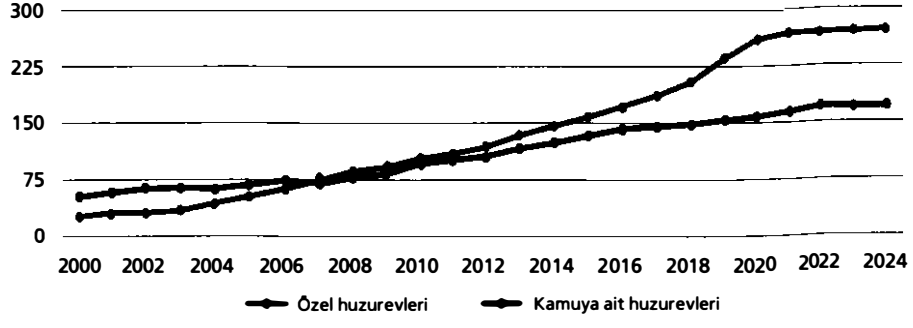
GRAFİK 1
Engelli Bakım Kurumları



Kaynak: Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı İstatistik Bülteni, Aralık 2024.

2008 yılında yayınlanan özel teşebbüslerin açtığı huzurevlerinin işleyişini düzenleyen yönetmeliğin uygulamaya konmasıyla birlikte hızla artan bu kurumların sayıları 2024 yılı itibarıyla 272'yi buldu. Kurumsal bakımda en hızlı büyümenin özel teşebbüslerin açtığı huzurevlerinde olduğunu görüyoruz.

GRAFİK 2
Yaşlı Bakım Kurumları



Kaynak: Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı İstatistik Bülteni, Aralık 2024.

2000'li yıllarda kurumsal yaşlı ve engelli bakımında düzenli bir artıştan ve hizmet çeşitliliğinden söz etmek mümkün. Aile ve Sosyal Politika Bakanlığı'na bağlı Umut Evi, Yaşlı Yaşam Evi gibi ev tipi toplum temelli modellerin ve gündüzlü bakım merkezlerinin sayılarının yavaş da olsa artması söz konusu. Ancak, 504 kurum kapasitesi ile kurumsal bakım hizmeti alan yaşlı sayısı 30.892; 65 yaş ve üzeri nüfusun %0,35'ine tekabül ediyor. Bugün Türkiye'de uzun dönemli bakım sistemi oldukça parçalı bir yapıya sahip ve yönetim yapısı açık değil, bu da hizmet sunumu açısından karmaşıklıklara neden oluyor (Erdoğan ve Akkan, 2024). Uzun dönemli bakım kurumları Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı tarafından yönetiliyor. Evde sağlık ve bakım hizmetleri ayrıca 2005 tarihli belediye kanununda (5393 sayılı Kanun) belirtilen hükümler uyarınca belediyelerin yönetimi altında, belediyeler evde bakım hizmetleri sağlıyorlar. 24 saat bakım hizmeti veren göçmen bakıcılar da Türkiye'nin bakım rejiminin önemli bir parçası (Akalın, 2007; Akkan ve Serim, 2019) ve dikkate alınması gereken bir bakım piyasası oluşturuyorlar. Bakım açığına cevap olarak gelişen bu bakım piyasası bakım platformları yoluyla ihtiyaç sahibi bireylere ağırlıklı olarak göçmen bakım elemanı sağlıyor. Emek piyasasındaki yabancı çalışma izinleri yoluyla da devlet, bakım piyasasının oluşmasını kolaylaştırıyor. Örneğin, evinde 15 yaşından küçük çocuğu bulunanlar çocuk bakıcısı olarak çalıştırma şartıyla; evinde veya birinci derece akrabası olması şartıyla başka bir evde 65 yaşından büyük birisinin genel bakımını yapması şartıyla; 65 yaşından küçük ama hastalığı doktor raporu

ile sabit olanlar için birinci dereceden akrabalar, ilgili kişinin bakımında çalıştırma şartıyla yabancı bakıcıya çalışma izni alabiliyor.[4]

Toplumun yaşlanması ile birlikte uzun dönemli bakım, Türkiye'nin dönüşen bakım rejiminde öncelikli bir politika alanı olarak ortaya çıkıyor. Bu hiç kuşkusuz sadece Türkiye'ye mahsus bir durum değil. Toplumların yaşlanması ve kadınların emek piyasasına girmeleri ile birlikte bakım açığının oluşması ve bakım hizmetlerine duyulan ihtiyacın artması tüm refah devletlerinin gündeminde. Örneğin, Avrupa Bakım Stratejisi (Avrupa Komisyonu, 2022) AB ülkelerinde artan bakım açığına dikkat çekiyor ve evrensel bakım hizmetlerine duyulan ihtiyacı odağına alıyor. Bakım hizmetlerinin tüm yaş grupları için önemini yaşam seyri üzerinden ortaya koyan belge, bakımın insana yakışır bir yaşamın sürekliliği bağlamında, erken çocukluk bakım hizmetlerinden uzun dönemli bakım hizmetlerine uzanan, yaşamın farklı evrelerindeki bakım ihtiyacına cevap verecek ölçekte bakım sistemlerinin kurulmasını öngörüyor.

Sonuç yerine

Bugün çağımızın belirsizlikleri ve kapitalizmin toplumsal etkilerinden bahsederken kriz çokça başvurduğumuz bir kavram. Bu makalede de ele alındığı üzere, kriz çoğu zaman bir anlatı olarak kurgulanabiliyor ve politikalar kriz anlatısının söylem alanı içerisinde şekilleniyor. Tüm kriz anlatıları politik ve ideolojik tercihler olarak bakım siyasetini belirliyor. Örneğin doğurganlığın düşmesinin bir "saatli bomba" olduğu anlatısı, birçok ülkede pronatalist politikalara zemin hazırlıyor. Bu bağlamda da bakım krizi anlatısını kadınların doğurmaması ve ailenin parçalanması tehdidi üzerinden kuran bakım siyaseti bakımın kurumsal sınır mücadelelerini belirliyor. Bir başka ifadeyle, kurumsal sınırlar siyasi anlatılara yansıyan ideolojik eğilimlerle şekilleniyor.

Kadının bakım emeğinin dönüşümü ile birlikte gelen bakım açığı, demografik ve yapısal değişimlere cevap niteliğindeki bakım siyaseti bağlamında kriz nesnesine dönüşüyor. Bu makalede ele alındığı üzere, Türkiye'nin bakım rejimini bu anlatı içerisinden okumak mümkün. 2000'li yıllarda çocuk bakımı ve uzun dönemli bakım politikalarına mercek tuttuğumuzda, bu iki alana ilişkin piyasa temelli çözümlerin sunulduğu ve kadının bakım emeğinin gerek nakit transferleri, gerekse emek piyasası düzenlemeleri ile aile içerisinde sürekliliğinin sağlandığı bir kurumsallığın bakım rejiminin dönüşümünün ana unsurları olduğu görülüyor. Bakım açığına çare olarak sunulan iki yaklaşım ailenin güçlendirilmesi ve piyasa yoluyla bakım hizmetlerinin yaygınlaştırılması olarak ortaya çıkıyor. Bakım metalaştıkça, devlet-aile-piyasa arasındaki kurumsal sınırlar daha da muğlaklaşıyor. Bu bağlamda ailenin bakım veren kurum olarak ayakta tutulması yönündeki bakım rejimi dönüşümü sınır mücadelesine işaret

4 Bkz. csgb.gov.tr/uigm/calisma-%C4%B1zni/calisma-%C4%B1zni-degerlendirme-kriterleri/

ediyor; kadının karşılıksız bakım emeğinin kurumsal karşılığı olan geniş aile çözülürken, bakımın piyasa temelli düzenlemesi bakım rejiminin sınırlarını belirleyen yeni bir unsur olarak ortaya çıkıyor. Bir başka deyişle, Türkiye'de aile ve piyasanın iç içe geçen kurumsallığı, piyasalaşma ile birlikte bakım rejimini ayakta tutan unsur haline geliyor. Devlet nakit transferleri yoluyla, doğurganlıktan engelli ve yaşlı bakımına varana değin birçok alanda kadının bakım emeğini metalaştırıyor ve toplumsal yeniden üretimin sınırlarını mekânsal olarak da sabitleme yoluna gidiyor.

Nancy Fraser'ın "Bedelini ödeyebilenler için metalaştırılmış, ödeyemeyenler için özelleştirilmiş..." ifadesi Türkiye'nin dönüşen bakım rejimini anlatır nitelikte; kadınların sosyoekonomik düzeyi bakım krizini öznel olarak yaşayışlarını ve bakım emeğinin sınıf temelli kurumsal sınırlarını belirliyor. Ancak temel eğilimin kurum olarak aileyi ayakta tutmak olduğu bir bakım rejiminde, bakımın mekânsal olarak sabitlendiği kurum aile. Bu bağlamda dönüşen bakım rejiminin sınır mücadeleleri yerelde bakımı kamusal alana taşıma (ailedışılaştırma ve piyasadışılaştırma) yönünde siyasi mücadelelerle şekillenecek gibi duruyor.

KAYNAKÇA

Akalın, A. (2007) "Hired as a caregiver, demanded as housewife: Becoming a migrant domestic worker in Turkey", *European Journal of Women's Studies*, 14(3): 209-225.

Akkan, B. (2022) "Politik bir kavram olarak bakım ve ihtimam toplumu", *Reflektif Sosyal Bilimler Dergisi*, 33(3): 529-541.

Akkan, B. (2018) "Politics of care in Turkey: Sacred familialism in a changing political context", *Social Politics*, 25(1): 72-91.

Akkan, B., Buğra, A. ve Knijn, T. (2023) "Gendered familialism in a Mediterranean context: Women's labor market participation and early childhood education and care in Turkey", *New Perspectives on Turkey*, 69: 111-127.

Akkan, B. ve Serim, S. (2019) "Commodified care relations: Elderly people with disabilities and migrant care workers in Turkey", Country report-ETHOS Project, https://ethos-europe.eu/sites/default/files/5.3_turkey.pdf

Anttonen, A. ve Sipila J. (1996) "European social care services: Is it possible to identify models?", *Journal of European Social Policy*, 6(2): 87-100.

ASHB. (2024a) "İstatistik Bülteni", Aralık, https://www.aile.gov.tr/sgbd/istatistik-sayfalari/aylik-istatistik-bulteni/

ASHB. (2024b) "Doğurganlık oranının artırılmasına yönelik yeni politikalar için Aile ve Nüfus Politikaları Daire Başkanlığı kuruldu", 3 Temmuz, https://aile.gov.tr/haberler/dogurganlik-oraninin-artirilmasina-yonelik-yeni-politikalar-icin-aile-ve-nufus-politikalari-daire-baskanligi-kuruldu/

Atasü-Topçuoğlu, R. (2022) "Gender inequality, the welfare state, disability, and distorted commodification of care in Turkey", *New Perspectives on Turkey*, 66: 61-87.

Aulenbacher, B. ve Leiblfinger, M. (2019) "The fictitious commodity care and the reciprocity of caring: A Polanyian and neo-institutionalist perspective on the brokering of 24-hour care" Atzmüller, R.K., Aulenbacher B., Brand, U., Decieux, F., Fischer, K. ve Sauer B. (der.) *Capitalism in Transformation*, Edward Elgar Publishing, Londra, 245-260.

Avrupa Komisyonu. (2022) "A European Care Strategy for caregivers and care receivers", 7 Eylül, https://employment-social-affairs.ec.europa.eu/news/european-care-strategy-caregivers-and-care-receivers-2022-09-07_en

Ay, D. (2024) "Toplumsal yeniden üretim krizine müdahale için bakım odaklı onarıcı belediyecilik", *Şehir & Toplum*, 29: 38-55.

Becker, K., Dörre K. ve Kutlu, Y. (2018) "Counter-landnahme? Labour disputes in the care-work field?", *Equality, Diversity and Inclusion*, 37(4):361-375.

Bettio, F. ve Plantenga, J. (2004) "Comparing care regimes in Europe", *Feminist Economics*, 10: 85-113.

Bhattacharya, T. (2017) "Introduction: Mapping social reproduction theory" Bhattacharya, T. (der.) *Social Reproduction Theory: Remapping Class, Recentering Oppression*, Pluto Press, Londra, 1-20.

Can, B. (2019) "Caring for solidarity: The intimate politics of grandmother childcare and neoliberal conservatism in urban Turkey", *New Perspectives on Turkey*, 60: 85-107.

Da Roit, B. ve Le Bihan, B. (2010) "Similar and yet so different: Cash-for-care in six European countries' long-term care policies", *Milbank Quarterly*, 88(3): 286-309.

Daly, M. ve Lewis, J. (2000) "The concept of social care and the analysis of contemporary welfare states", *British Journal of Sociology*, 51(2): 281-298.

Dowling, E. (2021) *The Care Crisis: What Caused It and How Can We End It?*, Verso Books, Londra.

Dowling, E. (2018) "Confronting capital's care fix: Care through the lens of democracy", *Equality, Diversity and Inclusion: An International Journal*, 37(4): 332-346.

Ecevit, Y. (2021) "Feminist sosyal politika bağlamında Türkiye'de çocuk bakımı ve erken çocukluk eğitimine iki paradigmadan doğru bakmak" Makal, A. ve Toksöz, G. (der.) *Geçmişten Günümüze Türkiye'de Kadın Emeği* içerisinde, Ankara Üniversitesi Yayınları, Ankara, 220-265.

Erdoğan, C. ve Akkan, B. (2024) "Long-Term Care System Profile: Türkiye", Global Observatory of Long-Term Care, Care Policy & Evaluation Centre, London School of Economics and Political Science, https://goltc.org/system-profile/turkiye/

Fine, M. ve Davidson, B. (2018) "The marketization of care: Global challenges and national responses in Australia", *Current Sociology*, 66(4): 503-516.

Fraser, N. (2022) *Cannibal capitalism: How our system is devouring democracy, care, and the planet and what we can do about it*, Verso Books, Londra.

Fraser, N. (2017) "Crisis of care? On the social-reproductive contradictions of contemporary capitalism" Bhattacharya, T. (der.) *Social Reproduction Theory: Remapping Class, Recentering Oppression*, Pluto Press, Londra, 21-36.

Fraser, N. (2014). "Can society be commodities all the way down? Post-Polanyian reflections on capitalist crisis.", *Economy and Society*, 43(4): 541-558.

Fraser, N. ve Jaeggi, R. (2023) *Kapitalizm: Eleştirel Kuram Çerçevesinde Bir Söyleşi* (çev. Karaca, E.), Nika Yayınevi, Ankara.

Fraser, N. ve Jaeggi, R. (2018) *Capitalism: A Conversation in Critical Theory*, Polity Press, Cambridge.

Harvey, D. (2001) "Globalization and the 'spatial fix'", *Geographische Revue*, 3(2): 23-30.

Hochschild, A.R. (2000) "Global care chains and emotional surplus value" Hutton W. ve Giddens, A. (der.) *On the Edge: Living with Global Capitalism*, Jonathan Cape, Londra, 130-146.

Ismail, M. ve Hussein, S. (2021) "An evidence review of ageing, long-term care provision and funding mechanisms in Turkey: Using existing evidence to estimate long-term care cost", *Sustainability*, 13(11): 63-106.

İŞKUR. (2024) "Faaliyet Raporu", https://media.iskur.gov.tr/102116/2024-yili-faaliyet-raporu.pdf

Knijn, T. ve Kremer, M. (1997) "Gender and the caring dimension of welfare states: Towards inclusive citizenship", *Social Politics*, 4(1): 328-362.

Lutz, H. (2017) "Care as a fictitious commodity: Reflections on the intersections of migration, gender and care regimes", *Migration Studies*, 5(3): 356-368.

MEB. (2025) "MEB İstatistikleri Örgün Eğitim", https://sgb.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2025_03/19143714_meb_istatistikleri_orgun_egitim_2023_2024.pdf

OECD. (2024) "Education at a glance 2024: OECD indicators", OECD Publishing, https://www.oecd.org/en/publications/education-at-a-glance-2024_c00cad36-en/full-report/component-14.html

Orloff, A. S. (1993) "Gender and the social rights of citizenship: The comparative analysis of gender relations and welfare states", *American Sociological Review*, 58(3): 303-328.

Österle, A. ve Bauer, G. (2016) "The legalization of rotational 24-hour care work in Austria: Implications for migrant care workers", *Social Politics*, 23(2): 192-213.

Özar, S. ve Memiş, E. (2024) "Feministler için yeni bir mücadele alanı: Yaşlı kadın yoksulluğu", *Feminist Yaklaşımlar*, https://feministyaklasimlar.org/wp-content/uploads/2024/12/5-FY45-Semsa-Ozar-Emel-Memis-MZ-2.pdf

Özbay, F. (2015) *Dünden Bugüne Aile Kent ve Nüfus*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Özbek, N. (2002) "Osmanlıdan günümüze Türkiye'de sosyal devlet", *Toplum ve Bilim*, 92: 7-33.

Pfau-Effinger, B. ve Rostgaard, T. (2011) "Introduction: Tension related to care in European welfare states" Pfau-Effinger B. ve Rostgaard, T. (der.), *Care between Work and Welfare in Europe*, Palgrave Macmillan, Londra, 1-14.

Razavi, S. (2007) "The political and social economy of care: Conceptual issues, research questions and policy options", UNRISD, https://cdn.unrisd.org/assets/library/papers/pdf-files/razavi-paper.pdf

Shutes, I. ve Chiatti, C. (2012) "Migrant labour and the marketisation of care for older people: The employment of migrant care workers by families and service providers", *Journal of European Social Policy*, 22: 392-405.

The Washington Post. (2025) "Governments want more babies. Are reproductive freedom at risk?", 4 Nisan, https://www.washingtonpost.com/world/2025/04/04/low-birth-rates-south-korea-reproductive-rights/

Tronto, J. ve Fisher, B. (1990) "Toward a feminist theory of caring" Abel, E. ve Nelson, M. (der.) *Circles of Care*, SUNY Press, Londra, 36-54.

TÜİK. (2025) "İstatistikler ile Kadın 2024", https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Istatistiklerle-Kadin-2024-54076

TÜİK. (2024a) "İstatistikler ile Yaşlılar", https://dps.tuik.gov.tr/index.php/s/xShZ1JdDCcYmw0b)

TÜİK. (2024b) "Türkiye Nüfus Projeksiyonları, 2023-2100", https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Nufus-Projeksiyonlari-2023-2100-53699

TÜİK. (2024c) "Türkiye Yaşlı Profili Araştırması, 2023", https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Turkiye-Yasli-Profili-Arastirmasi-2023-53809

TÜİK. (2024d) "İstatistikler ile Aile 2023", https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Istatistiklerle-Aile-2023-53784

TÜİK. (2023) "İstatistikler ile Kadın 2022", https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Istatistiklerle-Kadin-2022-49668

TÜİK. (2022) "TÜİK Aile Yapısı Araştırması 2021", https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Turkiye-Aile-Yapisi-Arastirmasi-2021-45813

TÜİK. (2015) "Zaman Kullanımı Araştırması 2014-2015", https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Zaman-Kullanim-Arastirmasi-2014-2015-18627

Weicht, B. (2019) "The commodification of informal care: Joining and resisting marketization processes" Atzmüller R.K., Aulenbacher, B., Brand, U., Decieux, F., Fischer, K. ve Sauer, B. (der.) *Capitalism in Transformation*, Edward Elgar Publishing, Londra, 261-274.

Türkiye'de bakımın ekonomipolitiği

*Çağla Ünlütürk**

Özet: Bu makale, Türkiye'deki bakım krizini feminist ekonomipolitik bir perspektifle incelemektedir. Çocuk, yaşlı ve engelli bakımında kamusal hizmetlerin yetersiz kalması nedeniyle bakım yükünün ağırlıklı olarak kadınlar tarafından üstlenildiği vurgulanmaktadır. Çalışmada, bu durumu şekillendiren üç temel dinamik ele alınmaktadır: cinsiyetlendirilmiş ailecilik, bakım hizmetlerinin çarpık metalaşması ve İslâmi muhafazakârlığın etkisi. Devletin bakım hizmetlerindeki rolünün sınırlı olması ve cinsiyetlendirilmiş ailecilik kadınların istihdam olanaklarını daraltmakta ve bakım yoksulluğu ile zaman yoksulluğu gibi sorunları derinleştirmektedir. Makale, bakımın bir hak olarak tanınmasını ve kamusal sorumluluk çerçevesinde ele alınmasını savunarak, toplumsal cinsiyet eşitliğini gözeten sürdürülebilir bir bakım rejimi için politik dönüşüm önermektedir.

Anahtar sözcükler: Bakım rejimi, feminist ekonomipolitik, cinsiyetlendirilmiş ailecilik.

Giriş

İçinden geçtiğimiz dönemde dünyada ve Türkiye'de bir bakım krizi baş göstermiştir. Bu kriz, bakım hizmetlerinin yürütülmesi için gerekli olan emek, zaman ve mekânsal kaynaklara erişimin giderek zorlaşması ile bakım ihtiyacının giderek artması arasındaki yapısal çelişkiden beslenmektedir. Özellikle çocukların doğumu ve toplumsal olarak yetiştirilmesi süreçlerinin sürdürülebilirliğinin tehdit altında olması, yaşlanan nüfusun artan bakım ihtiyaçlarının karşılanamaması ve geleneksel aile yapıları ile toplumsal dayanışma ağlarının çözülmesi bu krizi derinleştiren temel dinamikler arasında yer almaktadır. Ayrıca erkeklerin bakım emeğine sınırlı katılımı, kadınların ücretli işgücüne artan entegrasyonu, küçülen aile ve refah devletlerinin bakım hizmetlerinden geri çekilmesi, mevcut toplumsal altyapının bakım ihtiyacına karşılık veremediğini ve bakım açığının

(*) Pamukkale Üniversitesi Öğretim Üyesi caglau@gmail.com

kronikleştiğini göstermektedir (Ay, 2024: 56; Huppatz ve Craig, 2022: 139). Feminist kuramcıların uzun soluklu çabalarıyla, bakımın toplumsal yaşamın ve ekonominin vazgeçilmez bir parçası olduğu ve toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin başlıca kaynaklarından biri olduğu ortaya konsa da toplumsal cinsiyet eşitliğine karşı yeni sağ ideoloji, bakım politikalarını piyasacı, aileci ve cinsiyetçi bir diskurla inşa ederek yeniden düzenlemektedir. Kriz karşısında bakım işinin bu şekilde yeniden düzenlenmesi, Dowling (2021) tarafından "bakım düzeltmesi" (*care fix*) olarak adlandırılmaktadır. Daha az kamu hizmeti ve daha fazla özelleştirme, piyasalaştırma ve finansallaştırmanın bakım için önemli bir sonucu, "çifte özelleştirmedir". Hanehalkları için çifte özelleştirme, kişisel gelirin daha büyük bir kısmının, insanların geçimlerini sürdürmelerini, bir başka ifadeyle emekgücünün maddi yeniden üretimini sağlayan ürün ve hizmetlerin metalaşması ve piyasalaşması, piyasalaştırılmış hizmetleri karşılayamayanlar içinse ücretsiz bakım işlerinde bir artış anlamına gelmektedir (Dowling, 2021).

Türkiye bakım rejimi geleneksel olarak aileci bir karaktere sahiptir ve 1980 öncesinde kamu kurumlarının ve kamu iktisadi teşekküllerinin sunduğu kreş hizmetleri dışında hiçbir dönemde evrensel, yaygın, kamusal bakım hizmetleri sunulmamıştır. Öte yandan Türkiye nüfusu hızla yaşlanmış; geleneksel aile yapısı çözülerek hane halkları küçülmüş[1]; tek kişilik ve tek ebeveynli hane sayısı yükselmiş; kentsel kadın istihdamı artmış; kentleşme oranı çarpıcı düzeyde yükselmiş ve mevcut sosyoekonomik koşullar nüfusun geniş kesimleri için aile bakımını güçleştirmiştir. Bütün bu gelişmeler ışığında tüm ilgili politika belgelerinde kamusal bakım hizmetlerinin geliştirilmesi gereği tespit edilmesine karşın bakımın piyasalaşması ve ailevileşitirilmesi eğilimi kuvvetlenmiştir. Bu çalışmada Türkiye'deki bakım politikalarının karakteri, son yıllardaki söz konusu eğilimlere odaklanarak feminist ekonomipolitik yaklaşımla analiz edilmeye çalışılacaktır.

Ekonomipolitik kavrayış bize ekonomik ve siyasi süreçlerin farklı kesimlerinin birbiriyle nasıl bağlantılı olduğuna dair çok daha geniş bir anlayış ve mevcut işleyişi değiştirmek için temel araçlar sunar. Ayrıca, sadece toplumsal cinsiyete değil, aynı zamanda farklı güç sistemlerinin ve güce erişimin toplumdaki farklı gruplar üzerinde nasıl etki yarattığına ilişkin kesişimsel bir analize de izin verir (WLPF, 2019: 5). Feminist ekonomi politik, bakım hakkını şekillendiren çoklu güçler, ilişkiler ve koşullar konusunda gizli olanı görünür kılmaya çalışır; kimin faydalanıp kimin faydalanmadığını, bakıma erişimin veya erişememenin bireyler ve gruplar için ne gibi sonuçlar doğurduğunu sorgular. Ayrıca, sosyal adalete yönelik stratejiler geliştirmek amacıyla, tüm kesişme noktalarında toplumsal cinsiyetin neden önemli olduğu ve kim için nasıl önemli olduğu üzerine düşünmeye davet eder (Armstrong, 2024: 179). Bakım verenler arasındaki cinsiyete dayalı

1 2008 yılında dört kişi olan ortalama hanehalkı büyüklüğü, 2024 yılında 3,11 kişiye düşmüştür (TÜİK, 2025c).

işbölümüne, cinsiyete dayalı ödeme kapasitesine, ihtiyaçlardaki farklılıklara ve farklı kurumsal düzenlemelerin toplumsal cinsiyete dayalı sonuçlarına odaklanılarak (Jenson, 1997: 187), bir başka ifadeyle kimin baktığı, kimin ödediği, kimin neye ihtiyaç duyduğu ve bakımın nerede sağlandığı sorularına verilen cevaplar aracılığıyla bakım politikalarının arkasındaki siyasi ve ekonomik saikleri görünür kılar. Biz de bu çalışmada Türkiye bakım rejimine bu soruları yönelteceğiz. İlk bölümde Türkiye'de bakım hizmetlerinde devletin rolünü sorgulayacağız. İkinci bölümde Türkiye bakım rejiminde bakım yükünün ana taşıyıcılarının neden ücretsiz kadın emeği olmaya devam ettiği sorusuna üç temel belirleyen ışığında yanıt bulmaya çalışacağız: cinsiyetlendirilmiş ailecilik, çarpık metalaşma ve İslâmi muhafazakârlık.

Türkiye'de bakım hizmetlerinde devlet nerede?

Bu bölümde çocuk, yaşlı ve engelli bakımında devletin rolü ve ilgili kurumsal düzenlemeler ana hatlarıyla ele alınacaktır. Türkiye'de bakım hizmetleri geniş ailelerin giderek çözülmesine rağmen hane içinde kadınlar arasında paylaşılmaya devam etmektedir. Bakım ihtiyacı içindeki çocuk, yaşlı, engelli ve diğer hiçbir grup için ücretsiz, erişilebilir, kapsayıcı ve kaliteli bir bakım sistemi oluşturulmamıştır. Ailenin refah karmasında merkezî bir öneme sahip olması, devletin bakım hizmetlerinde bıraktığı boşluğun piyasa ve daha yaygın olarak aile içindeki kadın dayanışması tarafından doldurulması ve refah sunucularının çok parçalı yapısı nedeniyle Türkiye Refah Rejimi çoğunlukla Ferrera (1996) tarafından geliştirilen Güney Avrupa/Akdeniz refah modeli çerçevesinde değerlendirilmektedir. Sharkh ve Gough (2009) tarafından gelişmekte olan ülkeler için kavramsallaştırılan bir başka refah rejimi sınıflandırmasına göre, Türkiye enformel güvenlik rejimleri sınıflandırmasında yer almaktadır. Enformel güvenlik rejimi, bir güvenlik ihtiyacına cevap vermek için aile ve sosyal ağların kamu tarafından yönetilen sosyal güvenlik programlarının yerini aldığı durumlar olarak tanımlanmaktadır. Türkiye refah rejiminde devlet ve devlet dışı aktörler bir arada var olmakta ve sosyal destek sistemi temel olarak akrabalık bağları, cömertlik ve hayırseverliğe dayanmaktadır (Buğra ve Candaş 2011: 516). Refah rejiminin sözü edilen özellikleri bakım rejimine de rengini vermiştir; tüm bakım ihtiyacındaki gruplar için mevcut bakım sisteminin merkezine aile otururken mevcut kurumsal mekanizmalar parçalı, eşgüdümsüz ve farklı mevzuatlara tabidir.

Türkiye'de çok sayıda kurumsal mekanizma aracılığıyla erken çocukluk bakım ve eğitim (EÇBE) hizmetleri sunulmakla birlikte kamusal bakım hizmetlerinin yetersizliği tüm politika belgelerinde vurgulanmıştır. Çocuk bakımının %96,7'si hanehalkı fertleri tarafından yapılmaktadır. Bu görevi üstlenenler içinde kadınlar %94,4 oranla başı çekerken, erkeklerin oranı %2,3'tür. Hanehalkı dışındaki kişiler tarafından çocuk bakımının üstlenilme oranı ise %1,4'tür. Ev

dışından ücretsiz bakım hizmeti alan oranı %1,2, ücretli bakım oranı ise yalnızca %0,7'dir. Bu veriler, çocuk bakımının çok büyük ölçüde hanelerin ve özellikle kadınların sorumluluğunda olduğunu ortaya koymaktadır (ASHB ve TÜİK, 2022: 1-2).

Türkiye'de kurumsal EÇBE hizmetleri, işverenler tarafından işletme bünyesinde veya hizmet alımı yoluyla, kamu kurumları kreşleri aracılığıyla, Organize Sanayi Bölgeleri bünyesinde, Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı (ASHB) koordinasyonunda özel çocuk bakımı ve eğitimi kurumları aracılığıyla, Millî Eğitim Bakanlığı'na (MEB) bağlı anaokulları ve anasınıflarında, belediyeler tarafından belediye bünyesinde şirket kurarak, kendi personelinin çocuklarına yönelik yuva açarak veya çocuk merkezi, gündüz bakımevi, sosyal hizmet merkezi gibi farklı birimler altında (Dedeoğlu vd., 2021) ve Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an Kursları aracılığıyla sunulmaktadır.

Türkiye'de sunulan kurumsal EÇBE hizmetlerinin önemli bölümü 3-5 yaş grubunu hedeflemektedir ancak bu yaş grubunda dahi okullaşma oranı %51,5'tir (TÜİK, 2024a). Bu oranın yarı zamanlı hizmet sunumunu da kapsadığı göz önünde bulundurulmalıdır. 0-3 yaş grubu için bakım açığı çok daha derin bir sorundur ve annelik izni bitiminden sonra bir bakım krizi baş göstermektedir (OECD, 2024: 3). Nitekim küresel düzeyde ortalama 4,2 yıl olan çocuk bakım politikası açığının Türkiye'de 5,7 yıl olması, halen pek çok ailenin EÇBE hizmetlerine ulaşmadıklarını ya da çocuklarının erken yaşlarında ulaşamadıklarını göstermektedir. "Çocuk bakım politikası açığı" bakım izinlerinin bittiği dönemle, çocuklar için bakım ya da eğitim hizmetlerinin ücretsiz ve yaygın şekilde alınabildiği dönem arasındaki zaman farkı olarak tanımlanmaktadır. Avrupa ve Orta Asya bölgesinde incelenen elli ülke içinde çocuk bakım politikası açığı en yüksek üçüncü ülke Türkiye'dir.

Resmî ve özel EÇBE kurumları yalnızca 1.954.202 çocuğa hizmet sunmaktadır. EÇBE hizmeti veren kurumların %82'sini resmî kurumlar oluşturmaktadır (MEB, 2024). Özel EÇBE kurumlarının yüksek bedelleri pek az hane tarafından karşılanabildiği için resmî kurumlar tarafından karşılanmayan bakım açığı, piyasadan ziyade aileler tarafından doldurulmaktadır. MEB verileri EÇBE hizmetlerine erişimde iller ve bölgeler arasında da çarpıcı farklılıklar olduğunu göstermektedir. Bu bölgesel eşitsizlikler hem çocuklar açısından hem de annelerin istihdama katılımı açısından önemlidir.

MEB okul öncesi eğitim kurumlarının önemli bölümünün eğitim verdiği süreler, tam zamanlı çalışan ebeveynlerin çalışma sürelerinden kısadır. Yarı zamanlı eğitim veren kurumlarda, eğitim/ders saatleri dışında, sosyal, kültürel, sanatsal ve sportif etkinliklerin yapılması amacıyla çocuk kulüpleri kurulmakta, ek ödeme yapılarak tam gün hizmet alınabilmektedir (MEB Çocuk Kulübü Yönergesi). Ebeveynlerin MEB okul öncesi eğitim kurumundan bir çocuk için işte geçirdikleri süre boyunca hizmet alabilmeleri için takribi 1/3 asgari ücret

tutarında ödeme yapmaları gerekmektedir.[2] Özellikle bakım ihtiyacı olan çocuk sayısının birden fazla olduğu çift kazananlı haneler asgari ücretle istihdam ediliyorlarsa, bu maliyet hane bütçesinde oldukça yüksek bir yer tutmaktadır.[3] Asgari ücretin ortalama gelir haline geldiği, ortalama ücret ve maaş gelirinin asgari ücretin 1,8 katına gerilediği göz önünde bulundurulduğunda (DİSK-AR, 2024: 58), hanelerin tam zamanlı EÇBE hizmeti almasının önündeki güçlükler daha açık görülebilecektir. Nitekim Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı (ASHB) tarafından da dar gelirli ailelerin mevcut kreş ve gündüz bakımevlerinin ücretlerini karşılamada yaşadığı güçlükler, EÇBE hizmetleri için çalışanlara yönelik teşvik mekanizmalarındaki yetersizlikler ile özel EÇBE kurumlarındaki ücretsiz hizmet sunan kontenjanların yetersizliği tespit edilmiştir (ASHB, 2024a: 27). "Aile Yılı" desteği[4] kapsamında 1 Ocak 2025'ten sonra doğan ikinci çocuk için her ay olacak şekilde 1.500 lira, üçüncü çocuk için 6.500 lira ödeme yapılacaktır. Söz konusu yardımlar çocuklar 5 yaşını doldurana kadar devam edecektir (Cumhurbaşkanlığı İletişim Başkanlığı, 2025). 0-3 yaş arası kamusal EÇBE hizmetlerinden yoksunluk, kamu kurumlarından tam zamanlı hizmet alım bedelleri ve tam zamanlı asgari ücretli bir bakıcı istihdamının bedeli göz önünde bulundurulduğunda, söz konusu desteğin hanelerin EÇBE hizmeti finansmanında çok zayıf bir karşılığı olduğu görülmektedir.

Kamu kurumlarının kreşleri[5] ile İş Kanunu'na göre işletmelerde açılan kreşlerin[6] sayıları ve kapasiteleri çok düşüktür. Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı 4-6 yaş Kur'an kursları, belediyelerce açılan kreşlerin sayıları ve kapasiteleri giderek artmaktadır[7] (MEB, 2024). Hanelerin kolay erişimi ve yerel ihtiyaçların göz önünde bulundurulabilmesi açısından yerel yönetimlerin yaygın EÇBE hizmet-

2 2024 yılı net asgari ücret tutarı 22.104,67 liradır. Okul Öncesi Eğitim Kurumlarında Katkı Payı Tespit Komisyonu tarafından 2024-2025 eğitim öğretim yılında uygulanması uygun görülen tavan ücretlere ilişkin tutanak ile Valilik Makamı'nın 07/05/2024 tarihli ve 101809063 sayılı Olur'u ile belirlenmiş olan beslenmesiz ücret 650, beslenmeli ücret 1.450 liradır. Çocuk Kulübü Yönetim Kurulu'nca yönerge hükümlerine göre 2024-2025 Eğitim-Öğretim yılı için hesaplanan bir etkinlik saat ücreti 42,36 liradır. Yirmi iki işgünü olan bir ayda aylık kulüp ücreti 5.592 liradır.

3 2002'de asgari ücret altında ücret alanların oranı %24,4 iken 2023'te bu oran %33,9'a yükseldi. Asgari ücretin %5 fazlası ve altı ücret alanlar 2002'de %27,8 iken 2023'te %37,5'e, asgari ücretin %10 fazlası ve altı ücret alanlar 2002'de %30,7 iken 2023'te %38,5'e yükselmiştir (DİSK-AR, 2024: 55).

4 2025 yılı "ailenin korunması ve güçlendirilmesi" vurgusuyla "aile yılı" ilan edilmiştir.

5 657 sayılı kanunun 191. Maddesine göre açılan 643 kurum, 41.462 çocuğa hizmet sunmaktadır (MEB, 2024).

6 Gebe veya Emziren Kadınların Çalıştırılma Şartlarıyla Emzirme Odaları Ve Çocuk Bakım Yurtlarına Dair Yönetmelik hükümleri uyarınca "150'den çok kadın çalışanı olan işyerlerinde, 0-6 yaşındaki çocukların bırakılması, bakımı ve emziren çalışanların çocuklarını emzirmeleri için işveren tarafından, çalışma yerlerinden ayrı ve işyerine yakın bir yurdun kurulması zorunludur". Bu düzenleme kapsamında 12 kurumda 351 çocuk EÇBE hizmeti almaktadır. Bu düzenlemedeki işçi sayısı sınırının yalnızca kadın işçileri dikkate alması Türkiye'de egemen cinsiyetlendirilmiş aileciliğin bir yansımasıdır.

7 Diyanet İşleri Başkanlığı'ına bağlı 4-6 yaş Kur'an kursları, belediyelerce açılan kreşler ve derneklerce açılan 5.306 kurumda 122.506 öğrenci hizmet almaktadır (MEB, 2024).

leri sunmaları çok önemlidir. Çok sayıda plan ve belgede de belediyelere EÇBE hizmetleri sunma rolü yüklenmiştir. Belediyelerin kreş ve gündüz bakımevi açmasına yönelik mevzuat düzenlemesi yapmak 2023 yılına kadar gerçekleştirilmesi planlanan Kadının Güçlenmesi Strateji Belgesi ve Eylem Planı stratejik hedeflerinden biri (Strateji 1.7) olmasına karşın gerçekleşmemiştir. Büyükşehir belediyeleri ile diğer il ve ilçe belediyeleri Anayasa Mahkemesi'nin 2007 yılında belediyelere EÇBE hizmeti sunma yetkisi veren yasal düzenlemeyi iptali nedeniyle[8] ortaya çıkan yasal boşluk sonucunda farklı modeller altında bu hizmetleri sunmaktadır. 2024 Yerel Seçimleri sonrasında Cumhuriyet Halk Partili belediyeler tarafından sunulan EÇBE hizmetleri ise bir siyasi çekişme alanına dönüşmüş, belediyeler tarafından sunulan EÇBE hizmetlerinde engellerle karşılaşılmaya başlanmıştır.[9]

EÇBE hizmetlerinde rolü giderek artan yeni bir aktör de Diyanet İşleri Başkanlığı'dır. Başkanlık tarafından açılan Kur'an kurslarından da tam gün hizmet alabilmek için yine MEB kurumlarındakine benzer bir ücret ödenmesi gerekmektedir.[10] Öte yandan Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı ile Diyanet İşleri Başkanlığı arasındaki "4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarında Eğitim Alan Çocukların Desteklenmesi Hususunda İş Birliği Protokolü"[11] kapsamındaki öğrencilerden aidat alınmamaktadır. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın bakımda giderek genişleyen rolü İslâmi muhafazakârlığın Türkiye bakım rejimine nasıl yansıdığını göstermesi açısından simgeseldir.

Henüz çocuk bakım krizi çözülemeden nüfusun hızlı biçimde yaşlanması ile yaşlı bakım krizi baş göstermiştir. Yaşlı nüfus olarak kabul edilen 65 ve daha yukarı yaştaki nüfusun toplam nüfus içindeki oranı %10,6 olmuştur. Türkiye'de yaklaşık her dört haneden birinde bir yaşlı bulunduğu göz önünde bulunduru-

8 Anayasa Mahkemesi'nin 2007/5 10 sayılı ilgili kararı "5393 sayılı Belediye Kanununun 14 üncü maddesinin birinci fıkrasının (b) bendinde, belediyelerin görev ve sorumlulukları arasında sayılan hizmetlerden 'okul öncesi eğitim kurumları açabilme' ibaresi, Anayasanın başlangıç ilkelerine, 2. maddesindeki hukuk devleti ilkesine, 11. maddesindeki Anayasa'nın üstünlüğü ve bağlayıcılığı ilkelerine, 24. maddesindeki din ve ahlak eğitim ve öğretimi Devletin gözetim ve denetimi altında yapılır ilkesine, 42.maddesindeki eğitim ve öğretimin, Atatürk ilke ve devrimleri doğrultusunda, çağdaş bilim ve eğitim esaslarına göre, Devlet'in gözetim ve denetimi altında yapılacağı kuralına, 127. maddesindeki mahalli idarelerin il, belediye veya köy halkının mahalli, müşterek ihtiyaçları için kurulabileceği ilkesine ve 174. maddedeki inkılap kanunlarının korunması kuralına aykırı olması" gerekçelerine dayanmaktadır.

9 Çevre Şehircilik ve İklim Değişikliği Bakanlığı'nın Milli Eğitim Bakanlığı'na yazdığı 18.11.24 tarihli "İzinsiz Eğitim Faaliyetleri" konulu yazıda, "5580 sayılı Kanuna aykırı faaliyetlerin engellenmesi için belediyelerin izinsiz eğitim öğretim faaliyetleri konusunda uyarılması ve yeni yerlerin açılmasının önüne geçilmesi ile mevcut yerler hakkında mezkur hükümlere göre hareket edileceğinin ilgili belediyelere bildirilmesi" talep edilmiştir. 21.03.24 tarihinde ise Ekrem İmamoğlu hakkında belediye kreşlerine ilişkin soruşturma açıldığı bilgisi basında yer almıştır.

10 Yarım gün için 4-6 yaş grubu Kur'an kurslarından alınacak ücretlerde tavan ücret 2.500 lira, tam gün eğitimlerde ise 7.000 lira olarak sınırlandırılacaktır.

11 Cumhurbaşkanlığı Diyanet İşleri Başkanlığı Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü E-45796484-254.99-5359738 Sayılı 13.08.2024 tarihli 2024-2025 Eğitim-Öğretim Yılı Kur'an Kursları Uygulama Esasları.

lursa[12] yaşlı bakım sorununun geniş kitleler için önemi daha açık biçimde anlaşılabilecektir.

Türkiye, demografik dönüşümdeki küresel eğilimlere oranla nispeten daha hızlı bir yaşlanma eğilimine sahiptir. Ancak, uygulanan politikalar uzun vadeli yaşlı bakım ihtiyaçlarına cevap vermekten uzaktır, sağlanan kurumsal ve kamusal bakım sınırlı ve yetersiz kalmaktadır. Bu nedenle enformel aile bakımı en etkili strateji olarak yeniden keşfedilmektedir (İzdeş ve Memiş, 2022: 90). Enformel bakım, kişisel bakım ve günlük işlerde yardıma ihtiyacı olan ve bu destek olmadan idare edemeyen bir eş, çocuk, akraba veya arkadaşa genellikle karşılıksız biçimde sürekli bakım sağlamaktır (Dowling, 2021). Refah rejiminin neoliberal dönüşümü ile bakım piyasalaşırken, neo-muhafazakâr kutsal aile söylemiyle ailecileştirilmektedir. Neo-muhafazakârlık, ahlâki bir düzeni savunan ve bireylerin ve toplumun davranışlarını bu doğrultuda şekillendiren bir siyasi akıldır. Kadın kimliği bu düzen içinde merkezî bir konumda yer almakta, özellikle üreme, cinsellik ve aile politikaları üzerinden görünür hale gelmektedir. Kadın bedeninin kıyafet, davranış kuralları ve kamusal ya da özel ilişkiler bağlamında ahlâki değerlerle denetim altına alınması, annelik temelli bir kadın kimliğinin inşası, neo-muhafazakâr iktidarın temel mekanizmalarındandır (Altunok, 2016: 134). Neoliberal siyasi akıl, devletin sağlık, eğitim ve sosyal hizmetler gibi temel refah alanlarından geri çekilmesini öngörürken, neo-muhafazakâr siyasi akıl, devlete milliyetçilik, vatanseverlik, dinî değerler, kültür ve gelenek temelli söylemler aracılığıyla ahlâki bir rol atfederek, onun siyasal yapı içindeki meşruiyetini yeniden inşa etmektedir (Acar ve Altunok, 2013: 15).

Değişen demografi, uzun iş günleri, ileri çekilen emeklilik yaşları ve yüksek derecede kayıtdışılık içeren çalışma hayatının gereklilikleri aileci rejimle uyuşmamaktadır. Hızlı yaşlanma eğilimine çocuk sahibi olmada gecikmeler eşlik etmektedir. Nüfusun giderek artan bir kısmı, çocukları hâlâ hanehalkının bir parçasıyken, yaşlılarının bakım ihtiyaçlarıyla karşılaşmak zorunda kalmaktadır. Ne çocuk ne yaşlı bakım hizmetlerinin yaygın ve erişilebilir olması nedeniyle, sandviç kuşak bu çifte bakım rolünü üstlenmek zorunda kalmaktadırlar. Bakılan yaşlı ebeveyn çocuklara bakmak veya ev işlerine yardım etmek şeklinde destek sağlayabiliyorsa, yetişkin çocukların istihdama katılımı kolaylaşmaktadır. Öte yandan, yaşlı ebeveyn belirli bir yaşın üzerindeyse ve bakım ihtiyacının yoğunluğu yüksekse, resmî bakım desteğinin veya kurumsal bakım hizmetlerinin yokluğu artık tolere edilemez ve bakım veren üzerindeki istihdamla ilgili olumsuz etkiler daha şiddetli hissedilir (İzdeş ve Memiş, 2022: 90). Cinsiyetlendirilmiş ailecilik, yaşlı kadınların da bakım yükünü üstlenmelerini zorunlu kılmaktadır. 65 yaş üzeri kadınların %68,3'ü ev işleri, çocuk, yaşlı ve hasta bakımıyla meşgul olmaktadır (Özar ve Memiş, 2024: 63). Türkiye'de torunu olup bakımıyla ilgilenen yaşlıların oranı %9,7 iken bu oran yaşlı kadınlar için %10,3'tür. 75 yaş

12 En az bir yaşlı fert bulunan hane sayısı 6.726.583'tür (TÜİK, 2025b).

üzerindeki yaşlıların %4,2'sinin de torunlarıyla ilgilenmeleri (TÜİK, 2025b) aile dışındaki bakım olanaklarının eksikliği ile açıklanabilir.

Türkiye'de yaşlılara yönelik kurumsal bakım konusunda ana sorumlu ASHB'dir ve bakanlıkça Huzurevi ve Yaşlı Bakım ve Rehabilitasyon Merkezleri, Yaşlı Yaşam Evleri ve Yaşlı Hizmet Merkezleri kapsamında hizmet sunulmaktadır (Görecek ve Acuner, 2024: 327). Özellikle büyük kentlerde yaşlılar için yatılı bakım kurumlarına olan talebin kurum kapasitesinden yüksek olması, kuruma başvuran yaşlıların kabul sırasına alınarak beklemelerine neden olmaktadır. Kabul sıraları çok uzun sürebilmekte, ancak huzurevinde kalmakta olanların farklı nedenlerle kurumdan ayrılması veya kurum kapasitesinin arttırılması ile sıra gelebilmektedir (Dinç ve Özmete, 2021: 1261). Toplam yaşlı bakım merkezlerinin yaklaşık %54'ünü özel huzurevleri, %42'sini ASHB'ye bağlı huzurevleri, gündüzlü bakım merkezleri ile yaşam evleri, %3'ünü diğer kamu kuruluşlarına ait huzurevleri oluşturmaktadır (ASHB, 2024b). Yaşlı bakımında yaşlanan nüfusa göre kurumsal kamusal hizmetlerin yetersizliği ve özel kurumların genişleyen rolü kurumsal bakım verilen yaşlı sayılarıyla da izlenebilmektedir. Yaşlı nüfus (65 ve daha yukarı yaş) 2015 yılında 6.495.239 kişidir ve yaşlı nüfus oranı %8,2'dir (TÜİK, 2016). 2024 yılında yaşlı nüfus 9.112.298 kişiye, yaşlı nüfus oranı %10,6'ya yükseldiği halde (TÜİK, 2025b) bakanlığa bağlı huzurevlerinden hizmet alan yaşlı sayısı yalnızca 1.671 kişi artmıştır. 2015 yılında Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı'na[13] bağlı 132 huzurevinde 12.299 yaşlıya bakım verilmiştir; 2020 yılı verilerine göre Aile Çalışma ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı'na bağlı 158 huzurevinde 13.970 yaşlıya bakım verilmiştir (AÇSHB,2021: 51); 2024 yılında ise ASHB'ye bağlı 169 huzurevinde 14.701 yaşlıya bakım verilmiştir (ASHB, 2024b). 2020'de toplam huzurevlerinin yaklaşık %36'sı bakanlığa bağlı huzurevleri, yaklaşık %59'u ise özel huzurevleridir. Aynı yıl, toplam bakılan yaşlı sayısının %51'i bakanlığa bağlı huzurevlerinde bakım hizmeti almışken, yaklaşık %39'u özel huzurevlerinde bakım hizmeti almıştır (AÇSHB, 2021). 2024 yılına gelindiğinde ise hem özel huzurevi sayısı çarpıcı biçimde artmış hem de yaşlıların yaklaşık %43'ü özel huzurevlerinden bakım hizmeti almıştır (ASHB, 2024b). Genel eğilim yaşlı bakımında özel sektörün rolünün giderek genişlemesi yolundadır.

Covid-19 pandemisi döneminde başlatılan VEFA (Yaşlı Evde Bakım) Programı yaşlı ve engellilerin ev temizliği, alışveriş ve kişisel bakımlarına ilişkin temel ihtiyaçların giderilmesi için sürdürülmektedir. Hizmet, muhtaçlık temellidir ve Sosyal Yardımlaşma ve Dayanışma Vakıfları'nca (SYDV) yürütülmektedir. Hedef grubu ihtiyaç sahibi 60 yaş üstü kişiler, engelliler, yardıma muhtaç yalnız yaşayanlar ve üçten fazla 16 yaşından küçük çocuğu olan tek ebeveynli sosyal yardım yararlanıcıları oluşturmaktadır (ASHB, 2024c).

13 Yaşlı bakım hizmetleri 2011 yılından itibaren Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı (ASPB), 2018 yılından 2021 yılına kadar Aile, Çalışma ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı (AÇSHB), son olarak 2021 yılından itibaren Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı (ASHB) çatısı altında sunulmuştur.

İleri yaş döneminde yaşam tercihleri 65 ve daha yukarı yaştakiler için incelendiğinde, %51,9'u evde bakım hizmeti/gündüzlü bakım hizmeti alarak evinde kalmayı tercih etmektedir. Öte yandan yaşlıların evde bakım ihtiyacının karşılanamadığı görülmektedir. Evde bakım desteğine ihtiyacı olan 65 ve daha yukarı yaştaki kişilerin oranı %16,4'tür. Evde bakım desteğine ihtiyacı olan 65-74 yaş grubundaki kişilerin oranı %10,5 iken 75 ve daha yukarı yaştaki kişilerin oranı %26,9'dur. Buna karşın son on iki ay içinde evde bakım desteği almış 65 yaş üstü kişilerin oranı %2,5'te, 75 yaş üstünde evde bakım desteğinden yararlanabilenlerin oranı %5,1'de kalmıştır (TÜİK, 2024b). Evde bakım desteğine ihtiyacı olanlar ile ihtiyacı karşılanabilenler arasındaki bu çarpıcı açık, yaşlıların bakım yoksulluğu sorununu gözler önüne sermektedir. Bakım yoksulluğu, bakım ihtiyaçlarının yeterli düzeyde karşılanmasından yoksunluk anlamına gelmektedir. Bakıma muhtaç kişilerin resmî ya da gayri resmî kaynaklardan yeterli yardımı alamadığı bir durumdur (Kröger, 2022: 26-27). Yetersiz bakım bir sosyal politika sorunudur, karşılanmayan bakım ihtiyaçları temel bir insani ihtiyaçtan mahrumiyet anlamına gelir ki bu da bir insan hakları ihlalidir. Yeterli bakımdan yoksunluk, bakım politikasının ve refah devletinin bir başarısızlığı olarak anlaşılabilir. Bakım yoksulluğu kavramı, bakıma erişimin sosyal politika ve eşitsizlik boyutlarını kavramsallaştırmak için kullanılmaktadır (Hu ve Chou, 2022: 2). Bakım yoksulluğunun bir başka yansıması da çok sayıda yaşlının yalnız yaşıyor olmasıyla kendini göstermektedir. Türkiye'de 1.750.900 hane, yalnız yaşayan yaşlı fertlerden oluşmaktadır. 65 yaş üstü yalnız yaşayan kişilerin oranı %20,4; oğlu/gelini, kızı/damadı ve torunlarıyla yaşayan kişilerin oranı %17, eşi ve çocuklarıyla yaşayan yaşlıların oranı ise %13,1'dir (TÜİK, 2024b). Yalnız yaşayan yaşlıların bulunduğu hanelerin dörtte üçü kadınlardan oluşturmaktadır (Özar ve Memiş, 2024: 59). Erişilebilir kamusal bakım olanaklarının yetersizliği ve bakımın aileleştirilmesi, ironik biçimde önemli sayıda yaşlıyı yalnızlığa mahkûm etmektedir. ASHB, 2024-2028 Stratejik Planı'nda "beklenen yaşam süresinin uzaması, aile yapısındaki değişim gibi nedenlerle enformel bakımın azaldığı, bakım maliyetlerinin yüksek olduğu" tespiti yapılarak bakım merkezi sayısının artırılması ve evde bakımı gerçekleştiren hasta yakınlarının desteklenmesine yönelik hizmetler geliştirilmesi gerektiğini vurgulamıştır (ASHB, 2024a: 27-28). Buna karşın belgede yer alan somut hedefler son derece düşük düzeydedir ve yaşlı bakım sorununu çözebilme kapasitesine sahip değildir.[14]

Engellilere yönelik bakım hizmetleri değerlendirildiğinde, bu hizmetlerin Engelliler Hakkında Kanun'un kabul edildiği 2005 öncesine kadar son derece kısıtlı olduğu, AKP iktidarı ile geliştirilen engelli hizmetlerininse diğer hizmetlerde olduğu gibi aileci ve piyasacı karakterinin baskın olduğu görülmektedir.

14 Örneğin Resmî Huzurevleri ve Yaşlı Bakım ve Rehabilitasyon Merkezlerinde bakım hizmeti verilen yaşlı birey sayısının 14.800 iken 2028 yılında 15.150'ye artırılması (PG3.1.7) ve Alzheimer alanında ihtisaslaşmış huzurevi sayısının 2027'de 12.028'de 2 olması (PG3.2.3).

Engellilere yönelik kamusal yatılı bakım hizmetleri engelli bakım ve rehabilitasyon merkezlerini, müstakil ev veya apartman dairelerinde en fazla altı kişi kapasiteli olarak hizmete açılan "Umut Evleri"ni, gündüz bakım merkezlerini ve evde bakım desteği alan ailelerin engelliden geçici süreyle ayrı kalacak olmaları halinde, engelliler için mevcut yatılı kurumlarda sunulan geçici misafir bakım hizmetlerini içermektedir. "Özel bakım merkezlerinden engelli sağlık kurulu raporunda 'tam bağımlı' veya 'ağır engelli' olduğu belirtilen ve her türlü gelirler toplamı esas alınmak suretiyle hane içinde kişi başına düşen ortalama aylık gelir tutarı, asgarî ücretin aylık net tutarının 2/3'ünden daha az olan engelli bireylerin tüm giderleri ASHB tarafından karşılanmaktadır" (ASHB, 2025a). Engellilere yönelik bakım merkezlerinin yaklaşık yarısı (%45) özel bakım kurumlarından oluşmaktadır. Engelliler ayrıca, her türlü gelirler toplamı hane içinde kişi başına düşen ortalama aylık gelir tutarının asgari ücretin aylık net tutarının 2/3'ünden daha az olmaları ve engelli sağlık kurulu raporunda "ağır engelli" veya "tam bağımlı" ifadelerinden birinin yer alması koşuluyla evde bakım yardımından yararlanabilmektedirler (ASHB, 2025b). Tablo 1'de görüldüğü gibi evde bakım yardımından yararlananların sayısı, kurum bakımından yararlanan engelli sayısından çarpıcı düzeyde yüksektir. 2015 yılından bu yana kamusal (yatılı ve gündüzlü) engelli bakım ve rehabilitasyon merkezlerinin hizmet sunduğu engelli sayısı %36 artarken, özel engelli bakım ve rehabilitasyon merkezlerinin hizmet sunduğu engelli sayısı %181 artmıştır. Evde bakım yardımı yararlanıcı sayısı ise %16 oranında artmıştır.

TABLO 1
Engelli Bakım Merkezi ve Evde Bakım Yardımı İstatistikleri

	Yıl			
Kurum	*2012*	*2015*	*2020*	*2024*
Engelli bakım ve rehabilitasyon merkezi	5.112	6.204	7.918	7.076
Özel öngelli bakım ve rehabilitasyon merkezi	9.565	10.823	21.455	30.453
Engelli bakım ve rehabilitasyon merkezi (gündüzlü)	460	432	768	1.929
Umut evleri	107	666	862	594
Evde bakım yardımı yararlanıcı sayısı	400.347	464.741	535.805	542.619

Kaynak: ASHB, 2024b.

Engelli bireyler için verilen bakım ödeneği, esasen bir sosyal bakım hizmetinden çok, yoksullukla mücadeleye yönelik bir transfer mekanizması niteliği taşımaktadır. Evde bakım sağlayan kadınlar (çoğunlukla anneler, kız çocuklar, eşler ve gelinler), bu ödemeyi sosyal hak kapsamında değil, sosyal yardım kapsamında elde etmektedirler. Ayrıca, evde bakım hizmeti sunan kişiler TÜİK verilerinde "istihdamda" görünmelerine karşın çalışma saatleri, dinlenme hakları ve sosyal güvenlik gibi temel çalışma haklarından yoksundurlar. Yaşamları boyunca ba-

kım verdikleri halde kayıtlı istihdamın dışında kalan kadınlar, ilerleyen yaşlarında sosyal güvenceden yoksun, bakım ihtiyacı duyan bireyler haline gelme riski taşırlar. Sosyal bakım politikalarının bütüncül bir yaklaşımla yapılandırılmaması hizmetin etkinliğini azaltırken, engellilerin profesyonel sağlık ve bakım desteği ihtiyacını da göz ardı eder. Bu durumda halihazırdaki engelli politikalarında bakıma ulaşma biçimi ile kurumsal ve evde bakım politikalarının değişmesi gerekmektedir (Altuntaş ve Atasü Topçuoğlu, 2015: 15-19).

Bakım rejiminin taşıyıcı kolonları: Hanelerde bakım veren kadınlar

Türkiye'de bakım yükünün başat taşıyıcısı karşılıksız kadın emeğidir. Türkiye refah rejimi çeşitli dinamiklerle dönüşürken neden halen bakım rejiminin taşıyıcı kolonlarının karşılıksız kadın emeği olmaya devam ettiği sorusuna yanıtımızı belirleyen üçlü bir dinamikten söz etmek mümkündür. Bu üç dinamik, birbiriyle ilişkilenerek bakımı hanelere ve hanelerde kadınlara yükleyen bir yapının ısrarlı biçimde sürdürülmesini sağlamaktadır. İlk dinamik Türkiye'de egemen olan aileci refah rejimidir. İkinci dinamik neoliberal rejimin bakım hizmetlerinin sosyalleşmesini engelleyerek hane ve piyasa arasında kutuplaştırması ancak oluşan bakım piyasasının da kuralsız ve çarpık biçimde yapılanmış olmasıdır. Üçüncü dinamik ise Türkiye'de giderek katılaşan İslâmi muhafazakâr politikalardır.

Cinsiyetlendirilmiş ailecilik

Tüm bakım rejimlerinde ücretsiz kadın emeği hane bakımında önemli bir role sahiptir ve ülkelerin bakım rejimleri ücretsiz bakım emeğine ne ölçüden bel bağladıklarına göre farklılaşmaktadır (Akkan vd., 2023: 307); bakım desteğinin gelir testli mi yoksa evrensel mi olduğudur; kişinin destek almaya hak kazandığı bağımlılık eşiği ve bireysel ihtiyacın ne kadarının karşılandığı refah devleti düzenlemelerini farklılaştırmaktadır. Aynı zamanda refah programlarının tasarımı, kimin ne zaman hak sahibi olacağını, dolayısıyla kimin ne kadar süreyle kendi ve aile kaynaklarıyla baş başa kalacağını belirler. Bunlara program tasarımının diğer iki önemli boyutu da eklenmelidir: desteğin ayni mi yoksa nakdi olarak mı sunulduğu ya da ikisinin bir kombinasyonu mu olduğu ve eğer nakdi olarak sunuluyorsa, nasıl harcanması gerektiğine dair belirli kurallar olup olmadığı. Bu iki boyut, kamu tarafından sağlanan hizmetler yoluyla aileden bağışık kılma, kamu finansmanıyla desteklenen piyasa hizmetleri yoluyla aileden bağışık kılma ve desteklenen ailecilik arasında bir ayrım yapılmasına olanak tanımaktadır. Eşik seviyeleri ve sağlanan bakımın yoğunluğu arasındaki etkileşim nedeniyle ailelere bırakılan bakım miktarı arttıkça, sosyoekonomik ve cinsiyete dayalı farklılıkların kişinin kendi bakımını sağlama becerisinde oynadığı rol de

artmaktadır. Ayrıca, destek ayni değil de nakdi olarak sunulduğunda, sağlanan parayı hizmet satın almak için kullanmak ile aile bütçesinde tutmak arasında verilecek karar, farklı sosyoekonomik koşullardaki kadınlar için farklı sonuçlar vermektedir (Saraceno, 2016: 316). Akkan (2018), Türkiye'deki bakım sisteminin Saraceno'nun söz ettiği tipoloji içinde giderek "desteklenen aileciliğe" yakınsadığını öne sürmektedir. Desteklenen ailecilik, politikalar genellikle doğrudan veya dolaylı mali transferler yoluyla aile içindeki bireylerin bakım sorumluluklarını yerine getirmelerine yardımcı olduğunda ortaya çıkar. Saraceno (2016:316) desteklenen aileciliğin her zaman kadınları evde tutmak anlamına gelmeyebileceğini savunmaktadır. Aksine, erkekleri bakım için izin almaya teşvik edebileceğini, nakit transferlerinin cömertlik seviyesine bağlı olarak çocuklu aileler için yoksulluk riskini azaltabileceğini, sigorta temelli refah devletlerinde sigortalı olmayan aile üyelerini bağımlı sigortalılar olarak değerlendirerek sosyal korumayı genişletebileceğini ifade eder. Her ne kadar yakın dönemde, Türkiye'de aileci bakımı destekleyen nakit transferleri sunulsa da aşağıda ele alınacağı gibi devlet tarafından bakım için sunulan mali destekler son derece zayıftır. Bu koşullarda Türkiye henüz "desteklenen ailecilik" karakterine sahip değildir. Öte yandan söz konusu politikalar bakımı yalnızca ailelere değil, aile içindeki kadınlara yükleyen cinsiyetlendirilmiş bir karaktere sahiptir. Devletin geride durması ve bakım ihtiyacının karşılanmasının hanelerdeki kadınlara yüklenmesi, toplumsal cinsiyet temelli eşitsizlikleri daha da derinleştirmektedir (Akkan, 2018: 401) ve Türkiye'de bakımın sağlanmasında ailenin rolü giderek daha çok vurgulanmaktadır (Aybars vd., 2018: 132).

Leitner (2003) ekmeği kazanan erkek/bakım veren kadın ideolojisine dayalı cinsiyetlendirilmiş ailecilik modeliyle bakım sorumluluğunu aileye vermesine karşın aile içinde cinsiyet eşitliğini sağlayan cinsiyetlendirilmemiş bir ailecilik modeli arasında ayrım yapar. Esping-Andersen'in aileci (*familialist*) ve aileden bağışık kılan (*de-familialist*) refah rejimleri arasında yaptığı ayrımından yola çıkarak ailenin bakım vermedeki rolüne göre farklı refah tiplerinden söz eder: açık, isteğe bağlı ve örtük ailecilik ile güçlü ve zayıf düzeyde aileden bağışıklık. Açık ailecilik, çocukların, engellilerin ve yaşlıların bakımında aileyi güçlendirmekte ancak aile bakımına herhangi bir alternatif sunulmamaktadır. Kamu ve piyasa güdümlü bakım hizmetlerindeki bu eksiklik, ailenin bakımdaki işlevini açıkça güçlendirmektedir. İsteğe bağlı ailecilik kapsamında aileyi destekleyici bakım politikalarının yanı sıra kamusal hizmetler de sağlanmaktadır. Böylece bakım veren aile güçlendirilir ancak aynı zamanda bakım sorumluluklarını bakım kurumlarına devretme seçeneği de sunulmaktadır. Örtük ailecilik, aileci politika aracılığıyla ailenin bakım işlevini aktif olarak desteklememekle birlikte alternatif bakım olanakları sunmayarak aile bakımını örtük olarak zorunlu hale getirmektedir. Aileden bağışık kılma, bakım hizmetlerinin devlet veya piyasa tarafından sağlanma düzeyine göre güçlü ve zayıf olmak üzere iki ayrı biçimdedir

(Leitner, 2003: 358). Türkiye'de bazı kamusal bakım olanakları sunulmakla birlikte, bu hizmetler bakım hizmeti ihtiyacındaki tüm haneler için bakımı aileden bağışık kılabilecek güçlü bir alternatif oluşturmaz. Pek çok hane kaliteli bakım olanaklarına mekânsal, finansal veya tam zamanlı erişim kısıtları nedeniyle enformel aile bakımına yönelmektedir. Bu koşullarda Türkiye'deki rejimi "açık ailecilik" olarak değerlendirmek mümkündür. Aileden bağışık kılma, "aile karşıtlığı" anlamına gelmez, aksine hanehalklarının refah ve bakım sorumluluklarının ne ölçüde refah devleti ya da piyasa yoluyla üzerlerinden alındığını ifade eder. Aynı biçimde aileci sistem ile "aile yanlısı" kavramı da karıştırılmamalıdır. Ailecilik çok pasif ve gelişmemiş bir aile politikasıyla kolayca el ele gidebilmektedir. Bu nedenle pek çok aileci rejimde aktif aile politikaları gelişmemiştir (Esping-Andersen, 1999: 51). Aile politikaları, çocukların refahına ve ailenin bir kurum olarak desteklenmesine yönelik devlet politikalarını ifade eder. Aile politikaları en yaygın olarak demografik politikalar, ailelere sağlanan mali ve diğer kaynaklar, cinsiyet eşitliği, aile yaşamı ve istihdam arasındaki bağlantılar ve toplumsal bir kurum olarak ailenin rolü ile ilgilenir. Aile politikasının en yaygın kurucu unsurları, çocuklu aileler için nakit destekleri, erken çocukluk bakım ve eğitim hizmetleri ve aileyle ilgili amaçlar için istihdam izinlerinden oluşur (Daly, 2015: 799). Leitner (2003: 357) aileci politikalar içinde istihdam izinleri (ebeveyn izni ve bakım izni gibi), bakım için doğrudan ve dolaylı transferler (nakit yardımlar ve vergi indirimleri gibi) ve bireysel emeklilik hakları veya diğer sosyal güvenlik programlarına (kısmi) dahil olma veya çalışmayan eşler için türetilmiş haklar gibi bakım vermeye bağlı sosyal hakları sayar. Türkiye'de sözü edilen bu tür politikaların açık biçimde cinsiyetlendirilmiş olmasının yanı sıra, bakım veren kadınlara sunulan desteklerin de oldukça kısıtlı olduğu görülmektedir.

Türkiye'de öncelikle 2015 yılında gündeme gelen "Ailenin ve Dinamik Nüfus Yapısının Korunması Programı" ile ardından 2024 yılında hayata geçirilen "Ailenin Korunması ve Güçlendirilmesi Vizyon Belgesi ve Eylem Planı (2024-2028)" ile "cinsiyetlendirilmiş ailecilik" ete kemiğe bürünmüştür. 2015 tarihli Ailenin ve Dinamik Nüfus Yapısının Korunması Kanun Tasarısı, Türkiye'deki doğurganlık oranlarını artırmayı ve nüfus yapısını düzenlemeyi amaçlıyordu. Bu tasarı, kürtaj kısıtlamaları, doğum teşvikleri ve doğum sonrası izinler gibi çeşitli düzenlemeleri içeriyordu. Tasarının tamamı yasalaşmasa da doğum yardımı ve doğum sonrası yarı zamanlı çalışma gibi bazı maddeleri hayata geçirildi veya kürtaj kısıtlamalarında olduğu gibi fiilen uygulamaya yansıtıldı. Ancak, çocuk bakım hizmetlerinin geliştirilmesine yönelik düzenlemeler oldukça zayıf kaldı. 2015 yılından bu yana bütün ilgili hükümet plan ve politika belgelerinde kamusal bakım hizmetlerinin güçlendirilmesi yer alsa da bu hedefler hiçbir zaman somut bir zamana ve nicel bir hedefe bağlanmadı. 2024 yılına gelindiğinde 1,5'lar düzeyine gerileyen yenilenme oranı başat gerekçe olarak gösterilerek hayata geçirilen Ailenin Korunması ve Güçlendirilmesi Vizyon Belgesi ve Eylem Planı

kapsamında da 0-72 ay arasında çocuğu olan ebeveynlerin istihdama katılımını desteklemeye yönelik kreş/gündüz bakım evi/anaokulu gibi desteklerin yaygınlaştırılacağı belirtilmiş ancak somut bir tarihe ve hedeflenen kişi sayısına yine yer verilmemiştir. Öte yandan bu hedefin performans göstergesinin "açılacak" değil, "açılmasına katkı sağlanan" kreş/gündüz bakım evi/anaokulu sayısı ile "desteklenen kişi sayısı" olması dikkat çekicidir. Bu noktada EÇBE konusunda planlanan adımların önceki plan ve programlardan farklı biçimde kurumsal bakım yerleri açmak yerine EÇBE merkezlerinin açılışını teşvikler, vergi indirimleri ve benzeri mekanizmalarla desteklemek ve hanelere nakit destekleri sunmak biçiminde olduğu görülmektedir. Aynı plan kapsamında uzaktan ve esnek çalışma modellerinin ebeveynlerin istihdama katılımı ve aileye etkilerine ilişkin analiz çalışması yapılması hedefi yer almıştır. Bu tür çalışma modelleri, kadınların ailevi rolünü güçlendirirken sosyal harcamaları azaltan neoliberal-muhafazakâr bir siyasi seçime dayanmaktadır. Bakım yükü, kadınların işgücüne katılımını olumsuz biçimde etkilemektedir. TÜİK (2025a) verilerine göre, 3 yaşın altında çocuğu olan 25-49 yaş grubundaki kadın istihdam oranı %27,1 iken, erkek istihdam oranı %90,6'dır. Aynı yaş grubunda olan ve çocuğu olmayan kadınların istihdam oranı ise %58'dir. Bakım yükü nedeniyle kadınların önemli bölümü istihdam dışında kalmakta, işgücü piyasasına katılabilen önemli sayıda kadın da ancak yarı zamanlı veya düzensiz işlerde çalışabilmektedir. Ayrıca çocuk sayısındaki artış da kadınların işgücüne katılımını olumsuz etkilemektedir. Türkiye'de kamusal erişilebilir bakım mekanizmaları ve aile içinde eşitliği sağlayıcı ebeveyn izni gibi düzenlemelerle bakım sorumluluğunu aile ve devlet, kadınlar ve erkekler arasında yeniden dağıtan mekanizmalar yerine kadınların bakım yükünü taşırken istihdama katılmalarını sağlayacak yollar tercih edilmektedir. Evden/esnek çalışma, sözü edilen tercih için elverişli bir zemin sunmakta, patriarkal kapitalizmin dilediği biçimde, kadın istihdam oranlarını düşürmeden kadınların aynı zamanda yeniden üretimi üstlenmelerine olanak sağlamaktadır (Ünlütürk Ulutaş, 2021: 128). Bunu yaparken sermayeye ve devlete harcamalardan kaçınma olanağı vermekte, hane içindeki patriarkal rollerin devamlılığına zemin sağlamaktadır. Planda yer alan bir başka hedef de yaşlı ve engelli bakımına ilişkindir. Bu hedef kapsamında evde bakım desteği hizmet modelinin teşvik edilmesi, gündüz bakımevleri ile vefa kıraathanelerinin yaygınlaştırılması, evinde yaşlı ve özel gereksinimli birey bulunan ailelere sunulan hizmet modellerinin geliştirilmesi yer almaktadır.

Yukarıda sözü edilen aileci politikaların ana gerekçesi olarak gösterilen düşük doğurganlık oranları (1,48), Türkiye'deki bakım sistemi içinde kadınların cinsiyetlendirilmiş aileciliğe yönelik rıza üretimini sağlayan mekanizmaların cılızlığını da ortaya koyan bir gösterge olarak okunabilir. Türkiye bakım rejiminin ana taşıyıcısının kadın emeği olmasının arkasındaki bir başka dinamik bakım hizmetlerinin artan oranda metalaşmasıdır.

Türkiye'de neoliberal rejim ve bakım hizmetlerinde çarpık metalaşma

Fraser (2016) kapitalist toplumun her biçiminin derinlerine kök salmış bir toplumsal "kriz eğilimi" barındırdığını ve bugün yaşadığımız bakım açıklarının günümüz finansallaşmış neoliberal kapitalizminde bu çelişkinin aldığı yeni bir biçim olduğunu ifade eder. Sosyal harcamaların azalması, demografik dönüşümler, kadınların eğitimindeki ve istihdamındaki artışların yarattığı bakım açığı, bakımın bedelini karşılayabilenler için piyasalaştığı, karşılayamayanlar için ise aileleştiği bir sonuç yaratmıştır (2016).

Durmaz Bodur'un (2023: 69) yaptığı çalışmada, 2013 ile 2021 TÜİK Gelir ve Yaşam Koşulları Araştırması mikro verisetleri aracılığıyla farklı gelir gruplarına göre, işgücüne dahil olmayıp ev işleri, çocuk, yaşlı, hasta ve benzeri kişilerin bakımıyla meşgul olan 15-64 yaş arasındaki kadınların oranı incelenmiştir. Çalışmada alt ve orta-alt gelir grubuna mensup bakım sorumluluğunu üstlenen kadınların oranında artış yaşanırken, üst gelir grubuna mensup kadınlarda bu oranın azaldığı görülmektedir. Örneğin 2013 yılında en yoksul kesimi temsil eden en alttaki (birinci) yüzde onluk gelir grubunda yer alan kadınların %59,1'i hane içi bakım işiyle meşgulken, 2021 yılında bu oran %62,4'e çıkmıştır. Buna karşın 2013 yılında en üstteki (onuncu) yüzde onluk gelir grubuna mensup kadınların %29'u hane içi bakım işiyle meşgul iken 2021'de bu oran % 23,2'ye düşmüştür. 90'lardan itibaren Türkiye'de orta gelir grubundaki kadınların bakım hizmetlerini piyasadan satın alabildikleri koşulların dönüştüğü ve bazılarının hane içi bakım sorumluluğunu üstlenmek zorunda kaldıkları görülmektedir. Burada neoliberalizmle birlikte gerçekleşen yeniden özelleştirmeler, temel geçim mekanizmalarının yönetişiminin yanı sıra ev, devlet ve sosyal kurumlarla ilişkileri dönüştürmüştür. Toplumsal yeniden üretim işini geleneksel olarak ait görüldüğü yere, yani eve geri döndüren ve aynı zamanda kadınların geleneksel bakım faaliyetlerini giderek artan bir şekilde metalaştıran bir dönüşüm gerçekleşmiştir (Bakker, 2007: 545).

Feminist ekonomipolitik yaklaşımlar, neoliberalizmle birlikte sosyal harcamaların kısılmasının toplumsal maliyetleri azaltmadığını, aksine harcamaları hanelere ittiğini göstermektedir (Cavaghan ve Elomaki, 2021: 890). Kadın emeği, azalan kamu hizmeti sunumunun boşluğunu doldurmakta ve böylece kadınların işlerini ve tabiiyetlerini yoğunlaştırmaktadır (Bakker, 2007: 547). Hanelerin karşılanmayan bakım ihtiyacı hane içi ücretsiz kadın emeği ile karşılanmaya çalışıldığında, kadınlar için ortaya çıkan zaman yoksulluğunun boyutları çok yüksektir (Zacharias vd., 2014).

Türkiye'de bakımın piyasalaşma biçimi Atasü (2021) tarafından çarpık metalaştırma olarak adlandırılmaktadır. Bakım hizmetlerinin üretimi, değişimi, değeri ve bu hizmetlerden faydalanılması beklendiği gibi piyasa mantığı tarafın-

dan yönetilmemektedir. Yakın zamanda kurulan formel bakım sektöründe, özel şirketler bakım hizmetleri sunmakta ve bu süreçte pek çok yeni istihdam yaratılmaktadır. Formel sektörde dahi gerek hizmet sunanlar gerek hizmet alanlar açısından kurallar ve koşullar açıkça düzenlenmemiştir. Halen bakım piyasasının ana gövdesini oluşturan enformel ekonomideki çok sayıda bakım çalışanı, güvencesiz ve genellikle düşük ücretli bakım hizmetleri sunmayı sürdürmektedir. Kayıtdışı ekonomi, artan muhafazakârlık ve ataerkil sistem, Türkiye'deki bakım rejiminde birbirini güçlendirmektedir. Çarpık metalaştırma, bakımı alınıp satılan bir şey haline getirmekte, ancak rekabetçi ihale ve fiyatlandırma gibi metalaştırmanın beklenen sonuçlarından hiçbirini üretmemekte, aksine kuralsızlık, güvencesiz çalışma koşulları ve düşük ücretlendirme yaratmaktadır (Atasü Topçuoğlu, 2021: 68). Türkiye'de enformel ev ve bakım hizmetleri piyasası, beslemelik kurumunun ortadan kalkışının ardından 1960'lı ve 1970'li yıllarda kırdan kente göç eden kadınların emeği ile oluşmuştur ve 1990'larda eski Sovyet ülkelerinden göç eden kadınlar bu piyasaya eklemlenmişlerdir. Bu kadınların ücretsiz kalma olanağı nedeniyle göreli düşük ücretler karşılığında yatılı bakım hizmeti vermeyi kabul etmeleri ve yüksek eğitimli olmaları, bakım hizmetlerinde yoğun biçimde tercih edilmelerine yol açmıştır (Sevgür, 20203: 310). Öte yandan göçmen bakım çalışanlarının önemli bölümünün düzensiz göçmen oluşu, Türkiye'de zaten şartları düzenlenmemiş enformel bakım piyasasının her tür sömürüye açık ve hem bakım alanlar hem de verenler için kuralsız niteliğini sürdürmesine yol açmıştır. Bu alandaki başlıca kurallar (örneğin izin günü, saatler, cari ücret düzeyleri vb.), devlet tarafından değil, göçmen ev hizmetlilerini bakım ihtiyacındaki hanelerle eşleştiren "danışmanlık firmaları" tarafından oluşturulmuştur (Toksöz ve Ünlütürk Ulutaş, 2012). Göçmen kadınlara verilen ücretler, ABD doları üzerinden belirlenmektedir. Türkiye'deki bakım açığının derinleşmesine, Türkiye ekonomik koşullarındaki dönüşüm ve Türk lirasının değer kaybı eşlik etmiştir. Bu durum, göçün erken aşamalarında tam zamanlı bakımın bedelini ödeyebilen pek çok hanenin ödeme gücünü de aşındırmıştır. Öte yandan, enformel göçmen bakım piyasası farklı coğrafyalardan gelen göçmen kadınlarla genişleyip çeşitlenirken, göçmen kadınların kaynak ülkelerine göre bir ücret hiyerarşisi oluşmaya başlamıştır.[15]

Yeniden üretim işlerinin değersizleştirilmesi, bakım sektöründeki kötü çalışma koşulları ve düşük ücretler nedeniyle, kamu bakım hizmetlerinin bir yatırımdan ziyade bir maliyet olarak görülmesine de yansımaktadır. Oysa, ekonomik analizler, bakıma yapılan yatırımın kamu harcamaları için bir maliyet olmaktan ziyade, istihdam ve mali gelir açısından altyapıya yapılan eşdeğer harcamalardan daha fazla getiri sağladığını göstermiştir (De Henau ve Himmelweit,

15 Ortaya çıkan ücret hiyerarşisi danışmanlık şirketlerinin web sitelerinde açık biçimde ifade edilmektedir. Örneğin "Filipinli bakıcı ücretleri 1.000 dolar ile 1.400 dolar arasındayken, Ugandalı bakıcı ücretlerinin 700 dolar ile 900 dolar arasında seyrettiğine" yer verilmiştir (https://doruk-danismanlik.com.tr/filipinli-bakici-ile-ugandali-bakici-arasindaki-farklar.html).

2020). Örneğin İlkkaracan ve arkadaşlarının (2021) Türkiye üzerine gerçekleştirdiği politika modellemesi, EÇBE hizmetlerinin genişletilmesi için yapılan harcamalar gayrisafi yurtiçi harcamaların %1,8'i oranında arttığında, bir milyondan fazla yeni iş yarattığını ve daha önce çalışmayan kişilere, özellikle de kadınlara istihdam sağladığını tespit etmişlerdir. Aynı çalışma, küçük çocuklu kadınların istihdama katılımla eşzamanlı EÇBE hizmetlerinden yararlanabilmelerinin ise zaman yoksulluğu oranlarını neredeyse yarı yarıya azaltırken, zaman ve gelir yoksulluğu oranlarının toplamını %67 oranında azaltacağını ortaya koymuştur. Son bölümde Türkiye bakım rejimine rengini veren bir başka dinamik olarak İslâmi muhafazakârlığa değinilecektir.

Türkiye bakım rejiminde İslâmi muhafazakârlığın bakım krizine yanıtı: "Git evlen bence"[16]

Türkiye'de son yirmi yılda bakım siyaseti, toplumsal cinsiyet eşitliği rejiminin gerilediği politik bir bağlamda gelişmiştir. Türkiye'de bu yirmi yıl içinde kademeli olarak yükselen ve temel olarak dinin siyasetin içine girmesi ile karakter kazanan muhafazakâr siyasetin bu biçimi "İslâmi muhafazakârlık" olarak adlandırılmaktadır (Akkan, 2021: 35). İslâmi muhafazakârlıktaki yükselişle birlikte, kadınların "kutsal" anneler, aile yapısının temel taşları ve ahlâki-kültürel düzenin koruyucuları olarak görülmesi, iktidar tarafından giderek daha güçlü bir şekilde dillendirilmektedir (Acar ve Altunok, 2013: 19). Bu diskur, dünyadaki diğer popülist sağ partilerin söylemleriyle büyük benzerlikler taşımaktadır. Popülist sağ partiler ile toplumsal cinsiyet karşıtı hareketler, nüfusun azalması, gelenek ve aile değerlerinin yozlaşması ve çocukların geleceğine ilişkin ahlâki endişelere odaklanan söylem ve stratejilere sahiptir. Toplumsal cinsiyet karşıtı hareketler, toplumun muhafazakâr ve köktendinci kesimlerinin desteğini alarak toplumsal cinsiyeti anaakımlaştırma stratejilerini tersine çevirmiş ve sağ popülizme, toplumsal cinsiyet ideolojisini ezerek ve toplum genelinde geleneksel toplumsal cinsiyet rollerini yeniden tesis ederek topluma yönelik siyasi vizyonlarını hayata geçirmek için verimli bir temel oluşturmuştur. Toplumsal cinsiyet eşitliğinin anaakımlaştırılması yerine, ailenin korunması, çocukların korunması, nüfusun korunması ön plana çıkarılmıştır (Kourou, 2020). Türkiye'de de benzer bir patika izlenmektedir. Kadın ve Aileden Sorumlu Devlet Bakanlığı'nın yerini Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı'na bırakmasıyla simgeleşen bu durumu, toplumsal cinsiyet kavramının politika belgelerinden kaldırılması, İstanbul Sözleşmesi'nden çekilme gibi diğer radikal adımlar takip etmiştir. On İkinci Kalkınma Planı'nda, "Kadın ve erkeğin evlilik bağıyla kurulan, milli ve manevi değerlerin taşıyıcısı olan ailenin her türlü zararlı eğilimden korunması, sağlıklı

16 14 Şubat'ta Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı tarafından paylaşılan "seviyorsan git evlen bence" sosyal medya mesajına yapılan bir göndermedir.

nesillerin yetişmesi, dinamik nüfus yapısının ve kalkınmanın istikrarlı bir biçimde sürdürülmesini teminen aile kurumunun güçlendirilmesi" temel amaçtır. 2024 yılında açıklanan Ailenin Korunması ve Güçlendirilmesi Vizyon Belgesi ve Eylem Planı (2024-2028) ile küresel riskler ve demografik dönüşüm, sosyal refah, aile odaklı sosyal hizmetler, dijitalleşme, çevre ve afetler olmak üzere beş ana tema çerçevesinde stratejik hedefler belirlenmiştir. Uygulamaya geçecek bakım modellerinin yine "hane ve hanedeki kadınlar" aracılığıyla sağlanacağının sinyalleri verilmiştir.

Sonuç

Bu çalışmada, Türkiye'deki bakım rejiminin temel dinamikleri feminist ekeonomipolitik yaklaşımla irdelenmeye çalışılmıştır. Çocuk, yaşlı ve engelli bakımına ilişkin veriler, kamusal hizmetlerin yetersizliği ve bakım yükünün ağırlıklı olarak kadınların omuzlarına yüklendiğini açıkça ortaya koymaktadır. Türkiye'de bakım yükünün başat taşıyıcılarının kadınlar olmasının nedenleri cinsiyetlendirilmiş ailecilik, neoliberal politikaların yol açtığı çarpık metalaşma ve İslâmi muhafazakârlık ekseninde açıklanmaya çalışılmıştır. Çalışmanın sınırları nedeniyle bakımın hane içindeki bölüşümü irdelenememiştir. Türkiye'de bakım hizmetlerinin sunumunda devletin geri planda kalması, aile içindeki kadınların bu açığı karşılamak zorunda bırakılmasıyla sonuçlanmıştır. Bu durum, yalnızca kadınların istihdam olanaklarını kısıtlamakla kalmamakta, aynı zamanda bakım yoksulluğu, zaman yoksulluğu ve sosyal güvencesizlik gibi çok boyutlu sorunları da beraberinde getirmektedir. Özellikle düşük gelirli hanelerdeki kadınlar, bakım yükünü tek başlarına üstlenirken, yüksek gelir grupları ise bakım hizmetlerini enformel veya formel piyasadan satın alma olanağına sahip olabilmektedir. Bu durum, sınıfsal ve toplumsal cinsiyet temelli eşitsizlikleri daha da derinleştiren bir işlev görmektedir. Neoliberal politikaların bakım hizmetlerini metalaştırma süreci, Türkiye'de beklenen piyasa dinamiklerini yaratmak yerine kuralsız, güvencesiz ve düşük ücretli bir bakım sektörünün ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Kadınların işgücüne katılım oranının düşük olduğu Türkiye'de, pek çok hanenin ekonomik kaynakları erkeklerin kazançlarıyla sağlandığı Bismarkyen sosyal sigorta sisteminin de sunduğu olanaklarla[17] güçlü bir ataerkil pazarlığa[18] dayanan "ekmeği kazanan erkek, bakım veren kadın" modeli bugüne kadar sürdürülebilmiştir. Kamu tarafından oluşturulan bakım hizmetlerinin yetersizliği ve/veya kurgulanış biçimi bakım emeğinin hane içinde tutulmasını desteklemiştir. Öte yandan emekli, dul ve yetim aylıklarındaki aşınma ve buna eşlik eden enf-

17 Sigortalının bakmakla yükümlü olduğu kişilerin sağlık hizmetlerinden yararlanabilmesi, dul ve yetim aylıkları gibi.

18 Ataerkil pazarlıkla ilgili daha fazla bilgi için bkz. (Kandiyoti, 1988: 283).

lasyonist baskı karşısında söz konusu pazarlığın ne kadar devam edebileceği kuşkuludur. Tam da bu noktada ilan edilen "Ailenin Korunması ve Güçlendirilmesi Vizyon Belgesi ve Eylem Planı", "Nüfus Politikaları Kurulu" ve "Aile Enstitüsü" gibi düzenlemeler aracılığıyla muhafazakâr ailenin bekasını sağlamaya dönük politikalar setiyle mevcut ekonomik ve demografik koşullar altında çatırdayan ataerkil pazarlığın yerini alacak bir sistem hayali kurulmaktadır. Kadınların ücretsiz emeğiyle ömür boyu sundukları yeniden üretimin karşılığında erkekler tarafından geçinme ve sosyal koruma olanaklarının da sunulamadığı ekonomik kriz koşullarında oluşturulan bu program ücretsiz, yaygın, erişilebilir, nitelikli bakım politikalarının yaygınlaştırılmasının değil, "manevi aile değerleri" üzerine oturtulmaktadır. İslâmi muhafazakâr söylemlerin etkisiyle kadınların "annelik" ve "aile birliğinin koruyucusu" rolleri vurgulanıp bakım emeğinin kamusal bir sorumluluk olarak tanınması engellenmektedir. Öte yandan içinden geçtiğimiz dönüşüm sürecinin yaratacağı bakım yoksulluğunun baskı veya rızaya dayalı olarak kabul ettirilecek değerler setiyle aşılmasının güçlüğü gözden kaçırılmaktadır. Öncelikle derinleşen yoksulluk ve enflasyon altında pek çok hane için kadın istihdamı bir seçenek olmaktan çıkıp zorunluluk olmaya başlamaktadır. Nüfus yaşlanırken genişleyen bakım ihtiyacına karşılık bakım sorumluluğunu yüklenmesi beklenen aile üyelerinin aşınan gelirleri, istihdamda kalma yükümlülükleri, ilerleyen yaşları ve aile yapısının dönüşümü göz ardı edilmektedir. Demografik dönüşüm sonucunda bakıma ihtiyaç duyan yaşlılara bakmakla yükümlü kılınan kadınların bir bölümünün bakım vermeleri gereken çocukları vardır. Üstelik bazı ileri yaş grubundaki yaşlıların çocukları ise kendileri de artık bakıma ihtiyaç duydukları bir yaştadırlar (65 yaşın üzerinde). Dolayısıyla muhafazakâr kutsal aile değerleri söylemi, yaşlıların aile içinde bakılmasını sağlamadığı gibi, 2 milyona yakın yaşlının tek başına hayatlarını sürdürmeleriyle sonuçlanmaktadır.

Sözü edilen şartlarda devletin, erken çocukluk bakım ve eğitim hizmetlerinden yaşlı ve engelli bakımına kadar tüm alanlarda erişilebilir, nitelikli ve ücretsiz kamusal hizmetler sunması tüm toplum kesimlerinin temel talebi haline gelmelidir. Bu talep içinde kurumlarda ve evde bakım verenlerin insana yakışır çalışma koşullarına kavuşturulması ve hizmetin bakım alanları koruyacak biçimde temel kurallarının belirlenmesi de önemli bir mücadele alanıdır. Bakıma yönelik talepler şekillendirilirken belediyelerin yerel düzeyde bakım hizmetlerinin çeşitlendirilmesi ve erişimin kolaylaştırılması konusundaki vazgeçilmez işlevleri göz önünde bulundurulmalıdır. Türkiye'de bakım rejiminin dönüştürülmesi talebi, yalnızca toplumsal cinsiyet eşitliği mücadelesi için değil, aynı zamanda sosyal refahın artırılması ve demokratik hakların genişletilmesi açısından da kritik bir öneme sahiptir. Bakımın bir hak olarak tanınması ve kamusal sorumluluk çerçevesinde ele alınması, sürdürülebilir ve eşitlikçi bir toplum inşası için vazgeçilmezdir.

KAYNAKÇA

Acar, F. ve Altunok, G. (2013) "The 'Politics of Intimate' at the Intersection of Neo-Liberalism and Neo-Conservatism in Contemporary Turkey", *Women's Studies International Forum*, 41: 14-23.

AÇSHB. (2021) *Engelli ve Yaşlı İstatistik Bülteni*, https://www.aile.gov.tr/media/73073/eyhgm_istatistik_bulteni_subat2021.pdf

Akkan, B. (2018) "Türkiye'de Aileci Refah Rejiminin Dönüşen Çehresi: Engelli ve Yaşlı Bakım Politikalarında Devamlılık ve Değişim" Savaşkan, O. ve Ertan, M. (ed.) *Türkiye'nin Büyük Dönüşümü*, İletişim Yayınları, İstanbul, 215-224.

Akkan, B. (2021) "Global Pandemic and the Veiled Crisis of Care in Turkey: Politics of Social Reproduction and Masculinist Restoration", *Historical Social Research*, 46(4): 31-49.

Akkan, B. ve Canbaz Şanlı, C. (2023) "Kurumsal Bakım Çalışanlarının Gözünden Bakım Emeği ve Pandemi Sonrası Uzun Dönemli Yaşlı Bakımı: Niteliksel Bir Araştırma", *Çalışma ve Toplum*, 1(76): 303-336.

Altunok, G. (2016). "Neo-conservatism, Sovereign Power and Bio-power: Female subjectivity in contemporary Turkey", *Research and Policy on Turkey*, 1(2): 132-146.

Altuntaş, B. ve Atasü-Topcuoğlu, R. (2015) *Engelli Bakımı Alanında Bakım Emeği, Sosyal bakım ve Kadın İstihdamı*, Dünya Bankası, Washington, DC.

Armstrong, P. (2024) "Feminist Political Economy: A Promising Approach to Care", *Studies in Political Economy*, 105(3): 179-195.

ASHB. (2024a) *2024-2028 Stratejik Planı, Ankara: Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı*, https://www.aile.gov.tr/media/157370/stratejik-plan-2024.pdf

ASHB. (2024b) *Aylık İstatistik Bülteni, Ankara: Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı*, https://www.aile.gov.tr/sgbd/istatistik-sayfalari/aylik-istatistik-bulteni

ASHB. (2024c) *Bu yıl 128 bin engelli ve yaşlıya devletin "vefa eli" uzandı*, https://aile.gov.tr/sygm/haberler/bu-yil-128-bin-engelli-ve-yasliya-devletin-vefa-eli-uzandi

ASHB. (2025a) *Engelli Bakım Hizmeti*, https://www.aile.gov.tr/sss/engelli-ve-yasli-hizmetleri-genel-mudurlugu/engelli-bakim-hizmeti

ASHB. (2025b) *Evde Bakım Yardımı ve Gündüz Hizmetleri*, https://www.aile.gov.tr/sss/engelli-ve-yasli-hizmetleri-genel-mudurlugu/evde-bakim-yardimi-ve-gunduz-hizmetleri

ASHB ve TÜİK. (2022) *Türkiye Aile Yapısı Araştırması*, Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı & Türkiye İstatistik Kurumu, Ankara.

Ay, D. (2024) "Bakım Krizini Aşmaya Yönelik Bir Mücadele Alanı Olarak Kentsel Politika ve Belediyecilik: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kreşleri 'Çocuk Etkinlik Merkezleri' Deneyimi", *Praksis*, 65: 53-70.

Aybars, İ., Beşpınar, F.U., Kalaycıoğlu, H.S. (2018) "Familialization of care arrangements in Turkey: questioning the social inclusion of 'the invisible'", *Research and Policy on Turkey*, 3(2): 115-137.

Bakker, I. (2007) "Social Reproduction and the Constitution of a Gendered Political Economy", *New Political Economy*, 12(4): 541-556.

Buğra, A. ve Candaş, A. (2011) "Change and continuity under an eclectic social security regime: The case of Turkey", *Middle Eastern Studies*, 47(3): 515-528.

Cavaghan, R. ve Elomaki, A. (2021) "Dead ends and blind spots in the European semester: The epistemological foundation of the crisis in social reproduction", *Journal of Common Market Studies*, DOI: 10.1111/jcms.13288

Cumhurbaşkanlığı İletişim Başkanlığı. (2025) "'Aile Yılı' kapsamında sağlanacak destek paketine ilişkin açıklama", https://www.iletisim.gov.tr/turkce/haberler/detay/aile-yili-kapsaminda-saglanacak-destek-paketine-iliskin-aciklama

Daly, M. (2015) "Family Policy" Wright, J.D. (ed.) *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences* (cilt 8), Elsevier, Amsterdam, 799-804.

Dedeoğlu, S., Şahankaya Adar, A. ve Sıralı, Y. (2021) *Kurumlar Arası İş Birlikleri ile Kadın İstihdamını Desteklemek: Erken Çocukluk Bakımı ve Eğitimi Uygulamaları*, Uluslararası Çalışma Örgütü, Ankara.

Dinç, B. ve Özmete, E. (2021) "Bakım kuruluşlarına kabul sırasında bekleyen yaşlılara ailede bakım verenlerin bakım yükü ve yaşam memnuniyetlerinin değerlendirilmesi", *Toplum ve Sosyal Hizmet*, 32(4): 1257-1281.

DİSK-AR. (2024) *Asgari Ücret Araştırması (2025)*, Devrimci İşçi Sendikaları Konfederasyonu Araştırma Enstitüsü, İstanbul.

Dowling, E. (2021) *The Care Crisis: What Caused It and How Can We End It?*, Verso, Londra.

Durmaz Bodur, N. (2023) "Farklı Gelir Gruplarındaki Kadınların Ortak Sorunu: Bakım Krizi", *İktisat ve Toplum*, 149: 64-73.

Ferrera, M. (1996) "The 'Southern Model' of Welfare in Social Europe", *Journal of European Social Policy*, 6(1): 17-37.

Fraser, N. (2016) "Contradictions of Capital and Care", *New Left Review*, 100: 99-117.

Görecek, P. ve Acuner, D. (2024) "Türkiye'ye özgü yaşlı bakım modeli üzerine öneriler", *Journal of Human Sciences*, 21(4): 325-347.

Hu, B. ve Chou, Y.C. (2022) "Care Poverty Among Older Adults in East Asia: A Comparison of Unmet Care Needs Between China and Taiwan", *Archives of Gerontology and Geriatrics*, DOI: 10.1016/j.archger.2022.104738

Huppatz, K. ve Craig, L. (2022) "The care crisis: a research priority for the pandemic era and beyond" Steve Matthewman (ed.) A *Research Agenda for COVID-19 and Society*, Edward Elgar Publishing, Cheltenham, 139-154.

ILO. (2022) *"Çalışma Yaşamında Bakım: Toplumsal Cinsiyet Açısından Daha Adil Bir Çalışma Yaşamı İçin Bakım İzni ve Hizmetlerine Yönelik Yatırımlar" Raporu*, ILO, Cenevre.

İlkkaracan İ., Kim, K., Masterson, T., Memis, E., Zacharias, A. (2021) "The impact of investing in social care on employment ge neration, time-, income-poverty by gender: A macro-micro policy simulation for Turkey", *World Development*, 144: 1-11.

Jenson, J. (1997) "Who Cares? Gender and Welfare Regimes", *Social Politics: International Studies in Gender, State & Society*, 4(2): 182-187.

Kandiyoti, D. (1988) "Bargaining with Patriarchy", *Gender and Society*, 2(3): 274-290.

Kouro, N.S. (2020) "Right-Wing Populism And Anti-Gender Movements: The Same Coin With Different Faces", *GPoT Policy Brief 68*, İstanbul Kültür Üniversitesi, İstanbul, https://www.iku.edu.tr/gpot/policy-brief-nur-sinem-kourou-right-wing-populism-and-anti-gender-movements-same-coin-different

Kröger, T. (2022) *Care Poverty When Older People's Needs Remain Unmet*, Palgrave Macmillan, İsviçre.

Leitner, S. (2003) "Varieties of Familialism: The caring function of the family in comparative perspective", *European Societies*, 5(4): 353-375.

MEB. (2024) *Millî Eğitim İstatistikleri Örgün Eğitim 2023/2024*, Millî Eğitim Bakanlığı, Ankara.

OECD. (2024) "Education at a Glance 2024 - Country Notes: Türkiye", OECD Publishing, Paris, https://www.oecd.org/en/publications/education-at-a-glance-2024-country-notes_fab77ef0-en/turkiye_5718b270-en.html

Özar, Ş. ve Memiş, E. (2024) "Feministler İçin Yeni Bir Mücadele Alanı: Yaşlı Kadın Yoksulluğu", *Kültür ve Siyasette Feminist Yaklaşımlar*, 45: 58-80.

Saraceno, C. (2016) "Varieties of Familialism: Comparing Four Southern European and East Asian Welfare Regimes", *Journal of European Social Policy*, 26(4): 314-326.

Sevgür, S. (2023) "Consent, Resistance, and Gender Identity in Social Reproductive Work: The Case of Georgian Migrant Women in Turkey", *Australian Feminist Studies*, 38(117): 304-320.

Sharkh, M.A. ve Gough, I. (2009) "Global Welfare Regimes: A Cluster Analysis", *Global Social Policy*, 20(10): 1-32.

Toksöz, G. ve Ünlütürk-Ulutaş, Ç. (2012) "Is migration feminized? A gender- and ethnicity-based review of the literature on irregular migration to Turkey" S. Paçacı Elitok ve T. Straubhaar (ed.) *Turkey, Migration and the EU: Potentials, Challenges and Opportunities*, Hamburg University Press, Hamburg, 85-112.

TÜİK. (2016) "İstatistiklerle Yaşlılar 2015", https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Istatistiklerle-Yaslilar-2015-21520#:~:text=T%C3%9C%C4%B0K%20Kurumsal&text=Ya%C5%9Fl%C4%B1%20n%C3%BCfus%20(65%20ve%20daha,2'sini%20kad%C4%B1n%20n%C3%BCfus%20olu%C5%9Fturdu

TÜİK. (2024a) "İstatistiklerle Çocuk 2023", https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Istatistiklerle-Cocuk-2023-53679

TÜİK. (2024b) "Türkiye Yaşlı Profili Araştırması 2023", https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Turkiye-Yasli-Profili-Arastirmasi-2023-53809.

TÜİK. (2025a) "İstatistiklerle Kadın 2024", https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Istatistiklerle-Kadin-2024-54076

TÜİK. (2025b) "İstatistiklerle Yaşlılar 2024", https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Elderly-Statistics-2024-54079.

TÜİK. (2025c) "İstatistiklerle Aile 2024", https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=%C4%B0 statistiklerle-Aile-2024-53898&dil=1.

TÜİK. (2025d) "Doğum İstatistikleri 2024", https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Dogum-Istatistikleri-2024-54196

Ulutaş, Ç.Ü. (2023) "İşyerine Dönüşen Evler: Toplumsal Yeniden Üretim Bağlamında Evden Çalışma", *Praksis*, 57: 117-130.

WLPF. (2019) *A Guide to Feminist Political Economy, Geneva: Women's International League for Peace and Freedom*, https://www.wilpf.org/wp-content/uploads/2019/07/WILPF_Feminist-Political-Economy-Guide.pdf

Zacharenko, E. ve Elomaki, A. (2022) "Constructions of Care in EU Economic, Social, and Gender Equality Policy: Care Providers and Care Recipients versus the Needs of the Economy?", *Social Politics: International Studies in Gender, State & Society*, 29(3): 734-756.

Zacharias, A., Masterson, T. ve Memiş, E. (2014) *Time Deficits and Poverty, The Levy Institute Measure of Time and Consumption Poverty for Turkey Report*, Annandale-on-Hudson, Levy Economics Institute of Bard College, NY, https://www.levyinstitute.org/pubs/rpr_5_14.pdf

Göçmen ev işçilerinin bakım emeği: Yirmi beş yıllık bir değerlendirme

Ayşe Akalın

Özet: Bugün Türkiye'de "bakım alanı" denildiğinde akla gelen ilk topluluk şüphesiz göçmen ev işçileridir. Bu metin, göçmenlerin Türkiye'de istihdam edilmeye başlandığı 1990'ların sonlarından bugüne kadarki dönemde bakım alanını oluşturan temel dinamikleri ve bu dinamiklerde yaşanan dönüşümleri ele alacak. Bunu yaparkenki amacım bir yandan bu alanı ortaya çıkaran temel unsurları tanımlamak, diğer yandan da bunların sabit değil, dinamik bileşenler olduğunu hatırlatmak. Zira söz konusu dönem aynı zamanda Türkiye'nin "yeni yeni göç almaya başlayan bir ülke" (İçduygu, 2004) durumundan "dünyanın en büyük ikinci göç koridorunun varış noktası" konumuna (McAuliffe ve Oucho, 2024) geldiği zaman dilimine de denk geliyor. Diğer bir deyişle göç alanı geçen zaman içinde o kadar çok değişkenden oluşan bir yer haline geldi ki her ne kadar ev ve bakım işlerinde çalışan göçmenler söz konusu toplam göçmen nüfusun sadece bir kısmını teşkil etse de bu alanda yaşanan dönüşümler ve bunlarla alakalı olarak yapılan yönetişimsel tercihler kaçınılmaz olarak göçmen ev işçilerine etki ediyor.

Anahtar sözcükler: Bakım, göçmen ev işçileri, nüfus, yönetişim, aile.

Bugün Türkiye'de "bakım alanı" denildiğinde akla gelen ilk topluluk şüphesiz göçmen ev işçileridir. Bu metin, göçmenlerin Türkiye'de istihdam edilmeye başlandığı 1990'ların sonlarından bugüne kadarki dönemde bakım alanını oluşturan temel dinamikleri ve bu dinamiklerde yaşanan dönüşümleri ele alacak. Bunu yaparkenki amacım bir yandan bu alanı ortaya çıkaran temel unsurları tanımlamak, diğer yandan da bunların sabit değil dinamik bileşenler olduğunu hatırlatmak. Zira söz konusu dönem aynı zamanda Türkiye'nin "yeni yeni göç almaya başlayan bir ülke" (İçduygu, 2004) durumundan "dünyanın en büyük ikinci göç koridorunun varış noktası" konumuna (McAuliffe ve Oucho, 2024) geldiği zaman dilimine de denk geliyor. Diğer bir deyişle, göç alanı geçen zaman içinde o kadar çok değişkenden oluşan bir yer haline geldi ki, her ne kadar ev ve bakım

(*) İstanbul Teknik Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü.

işlerinde çalışan göçmenler söz konusu toplam göçmen nüfusun sadece bir kısmını teşkil etse de, bu alanda yaşanan dönüşümler ve bunlarla alakalı olarak yapılan yönetişimsel tercihler kaçınılmaz olarak göçmen ev işçilerine etki ediyor.

1990'ların sonu-2012: Bakım krizinden göçmenlerin hareketliliğine

Türkiye'de ev ve bakım işlerinde yabancıların istihdam edilmeye başlanması 1990'lı yılların ikinci yarısına denk gelir. Bu "küresel akışlar" olarak da adlandırılan, ulusal sınırların başta ticaret ve finans araçları olmak üzere küreselleşmenin farklı bileşenlerine açıldığı da bir dönemdir. Bu dönemde teknolojik ve ekonomik gelişmelerin yarattığı imkânlar gerek tahayyülü gerekse de fiiliyatı açısından uzak mesafeli seyahati çok daha mümkün hale getirdi. Böylesi koşullarda Türkiye de Avrupa ile Asya ve Afrika arasındaki coğrafi konumu sebebiyle ister siyasi ister ekonomik gerekçeler ile olsun Avrupa'ya geçme arzusundaki kişi ya da toplulukların yolunun geçtiği bir transit ülke (İçduygu ve Toktaş, 2003; İçduygu, 2004; 2007) ve bu durumun bir uzantısı olarak sığınmacıların Batı ülkelerine geçmek için başvuru yaptığı bir bekleme istasyonu haline geldi (Biehl, 2015; Dinçer, 2025).

Ev ve bakım alanlarında çalışmak üzere Türkiye'ye gelen kişileri bir yandan insan hareketliliğinin bu büyük çaplı artışının bir uzantısı olarak düşünmek gerekirken diğer yandan aynı topluluğu tanımlayan kendine has dinamikler olduğunu da akılda tutmakta fayda var. Makro gelişmelerden devam edecek olursak, 1991'de Sovyetler Birliği'nin yıkılması ve eski üye ülkelerinin girdiği ekonomik ve siyasi belirsizlik, 1990'lı yılları tanımlayan başlıca dinamikti. Böylesi koşullarda 1998'de Rusya'da yaşanan finansal kriz (Dyker, 2000; Kharas vd., 2002) ve onun sebep olduğu ani yoksulluk (Gal ve Kligman, 2000; Keough, 2006), sosyalist rejimden piyasa ekonomisine geçiş sürecinde bu ülkelerde yaşayan insanların ekonomik açıdan yeni arayışlara girmesine sebep oldu. Diğer yandan Sovyetler Birliği'nin yıkılışı, zamanında yürürlükte olan pek çok uygulamanın da sona ermesi anlamına geliyordu. Bunlardan bir tanesi de Sovyet vatandaşların mekânsal hareketliğini kontrol altına tutmak amacıyla uygulanan *propiska* kayıt sistemi ve gene bu doğrultuda uygulanan yurtdışına isteğe bağlı olarak çıkışın kısıtlanmasıydı (Light, 2012; Turaeva, 2022). Sovyetler Birliği'nin yıkılması ile bu eski uygulamalar bazı yerlerde tamamen bazı yerlerde de kısmi olarak uygulamadan kaldırıldı. Bütün bunların bir araya gelmesi sonucunda 1990'lı yılların ikinci yarısından itibaren, özellikle eski Sovyetler Birliği vatandaşı yoksullar açısından ekonomik saiklerle yurtdışına çıkıp iş aramak giderek yaygınlaşan bir seçenek haline geldi (Narkowicz vd., 2025; White, 2022). Coğrafi sebeplerle öncelikle Avrupa'nın bir cazibe noktası haline geldiği bu koşullarda (Favell, 2006; Morawska, 2000) aradaki tarihi bağlar ve örneğin bunların Türkçeye uyumu

hızlandırması gibi etkenler sonucunda, Türkiye de Bulgaristan Türkleri (Parla, 2007) ve Moldovalı Gagavuzlar (Keough, 2015) gibi topluluklar açısından çalışmak için cazip bir hedef ülke haline geldi.

Yukarıda kısaca özetlenen ekonomik ve siyasi dinamikleri, sosyalizm sonrası dönemde bu söz konusu ülkelerin vatandaşlarının hangi makro koşullarda mavi yaka işgücü arzına ya da prekaryaya dönüştüğünün kısa hikâyesi olarak okumak mümkün. Aynı sürecin talep tarafına baktığımızda ise karşımıza çıkan şey Türkiye'nin "bakım açığı" meselesidir (İzdeş ve Memiş, 2018; Ünlütürk Ulutaş, 2015). "Bakım açığı" özetle yeniden üretim ilişkilerinin münhasıran aile kurumuna yüklemesine karşılık değişen hayat koşullarında aileyi sürdürmekle yükümlü toplumsal cinsiyet ilişkilerinin bu ideolojik olarak tanımlanmış görevi daha fazla yerine getirmemesi olarak ifade edilebilir. Diğer bir deyişle aile kurumunun onlara yüklediği konvansiyonel görevlerin devamı yönündeki beklentisine karşılık kadınların, gerek ekonomik olarak üstlendikleri sorumluluklardaki artış gerekse de kendi özalgılarındaki dönüşüm sebebiyle bu beklentileri karşılayamaz hale gelmelerdir. Sonuçları en yoğun olarak çocuk ve yaşlı bakımında hissedilen bu dönüşüm bir taraftan ailenin harici kurum ve uygulamalar ile desteklenmesini bir zorunluluk haline getirirken, diğer yandan bu doğrultuda geliştirilmesi zorunlu olan sosyal politikaların yetersizliği bakım alanını çok bileşenli bir mesele haline getirir.

Makro dinamikleri açısından böyle özetlenebilecek olan bu süreç, kültürel sosyoloji kavramları ile ise göçmen kadın işçilerin evlerde "yatılı" olarak çalışmaya razı olmaları sonucunda "kendilerine olan talebi kendilerinin yaratması" biçiminde ifade edilebilir (Akalın, 2009). "Yatılı olarak çalışmak" hem çalıştığı aileye hem de bulunduğu ülkeye "yabancı" (Simmel, 2008) durumdaki kişilerin aradaki sembolik mesafeye rağmen işverenleri ile aynı mahrem alanı paylaşmaları anlamına gelir. Kendi içinde duygusal ve mekânsal açıdan pek çok gerilim barındıran böylesi bir durum, işveren ailenin süreci kendi açılarından sürdürebilmek için çalıştırdıkları kişiyi kendi ailelerine "hayalî akrabalık" bağlarıyla söylemsel olarak dahil etmesi yöntemiyle taktiksel yönetilmeye çalışılır (Kınıkoğlu, 2023; Pérez-Caramés ve Martínez-Buján, 2016). Öte yandan böylesi bir söylemsel yaklaşım, çalışanların uzun saatler boyunca çalıştırılmaları ya da maaşlarının eksik ödenmesi gibi sömürü koşullarının üstünü örtmesi sebebi ile literatürde olumlu karşılanmaz (Bakan ve Stasiulis, 1997).

Burada akılda tutulması gereken bir unsur göçmenlerin yatılı çalışmak yönünde gösterdikleri istek ile onların "hareket" halindeki özneler olmaları arasında her zaman içkin bir ilişki olduğudur (Akalın, 2015; Bernardi vd., 2023; Debonneville ve Yeoh, 2024). Bu durum aynı zamanda Türkiye gibi mevcutta ev işlerinde çalışmaya razı, kentli bir yoksul kesimin bulunmasına rağmen (Bora, 2016; Özyeğin, 2000) bakım alanında ortaya çıkan talebin neden yepyeni bir topluluğa yöneldiği sorusunun da cevabını teşkil eder. Göçmenlerin Türkiyeli kent yoksulu kadınlara göre sahip oldukları "avantaj", tam da Türkiye'de *yer-*

leşik olmamaları sebebiyle işverenlerinin, hem sembolik hem fiziksel anlamda, onlar adına açtıkları alanlara "sığmaya" razı gelmeleri, bunun sonucunda da bakım işinin gerektirdiği esnek saatler ve çalışma koşullarını üstlenmeye "müsait" (Akalın, 2009; 2023) olmalarıdır.

Öte yandan buna karşılık işverenler de çalışanlarının belirli aralıklarla memleketlerini ziyarete gitmelerine ya da yerlerine başka kişileri bırakmalarına anlayış gösterirler. Göçmen kadınların düzenli aralıklarla memleketlerine dönmesinin onlar açısından bir zorunluluk olması, öncelikle kendi ailelerine yönelik sürdürmek durumunda oldukları "yeniden üretim" sorumluluklarının bir uzantısıdır. Göçmen kadın işçiler her ne kadar üstlendikleri profesyonel sorumluluklar gereği aylarını, hatta bazen yıllarını, memleketlerinden uzakta geçirseler de mevcut konumlarında da kendi aile ve çocuklarının takiplerini yapıp onların maddi ya da manevi ihtiyaçlarını karşılamaya devam ederler. "Göçün kadınlaşması" (Castles ve Miller, 1998; Toksöz ve Ulutaş Ünlütürk, 2012) kavramı doğrultusunda ortaya çıkan "ulusötesi annelik"in bir uzantısı olan bu durum, sadece çocukların takibi biçiminde tezahür etmez (Akalın, 2018, Hondagneu-Sotelo ve Avila, 1997; Millman, 2013). Özellikle ekonomik açıdan tarım bazlı bölgelerde yerleşik kişilerin yaz aylarında üstlenmek zorunda kaldıkları bağ ve bahçe bakımı gibi işler (Resurreccion ve Van Khanh, 2007) ya da dahil oldukları prestij ekonomisinin bir gereği olarak memleketlerinde giriştikleri inşaat aktiviteleri (Levin, 2023) hatırlandığında, göçmen kadınların yılın belirli dönemlerinde kendi memleketlerine dönme talepleri çok boyutlu istekler olarak anlam kazanır. Sonuç olarak göçmen işçilerin yatılı çalışmayı kabul etmesi karşılığı, işverenlerin de onlara gerektiğinde uzun dönemli izinler vermesi üzerine kurulu bu zımni anlaşma, bu piyasayı yapılandıran başlıca dinamik olarak karşımıza çıkar.

Geçen süre içinde bakım alanının sorumluluğunu ailenin üzerinden alıp sosyal politika alanına çekecek uygulamaların yetersizliği sonucunda göçmenler, yukarıda ifade edilen zımni anlaşma doğrultusunda bakım alanının taşeronları haline geldiler. Dahası, göçmenlerin Türkçe becerileri ya da yakın ülkelerden gelmeleri gibi ilk zamanlarda daha etkili olan faktörler zaman içinde önemini yitirirken, bakım açığı tam tersi yönde giderek daha görünür bir hale geldi. Bu da çalışma koşullarının *yatılı*, yapılan işin de *bakım işi* olması harici, göçmen işçilere ilişkin diğer tüm unsurların öneminin görece azalmasına sebep oldu. Bu doğrultuda 1990'lar sonunda Avrupa'nın çeperindeki eski Sovyetler Birliği ve Doğu Bloğu ülkeleri kaynaklı başlayan kadın göçmenlerin ev işi piyasasına girişi süreci, 2000'li yıllarda söz konusu piyasaya işçi gönderen kaynak ülkelerin giderek Türkiye'nin doğusuna kaymasına, daha somut bir ifade ile Türkmenistan (Saparova, 2023), Özbekistan (Akçapar ve Çakır, 2024; Kamp ve Nurdinova, 2022; Nurdinova, 2018), Gürcistan (Dinçer, 2014; Serperi, 2024), Ermenistan (Paksoy, 2017), Kırgızistan (Gaipova, 2022) gibi ülkelerden gelen kadınların Türkiye'deki bakım alanının başlıca aktörleri haline gelmesine sebep oldu.

2012-2020: Göçmenlerin hareket halini düzenleme çabası

2012 yılını bir dönüm noktası haline getiren gelişme devletin, yaptığı çalışma izni düzenlemesi ile sürece dahil olmasıdır. Aslında yabancıların Türkiye'de çalışmasına yönelik yasal düzenleme, Avrupa Birliği uyum yasaları kapsamında 4817 sayılı Yabancıların Çalışma İzinleri Hakkında Kanun üzerinden 2003 yılında yapılmıştı.[1] Ancak söz konusu kanun, başvuru hakkını ülkeye henüz girmemiş kişilerin Türkiye'nin yurtdışı temsilciliklerine yapması gibi koşullara bağladığından, mevcutta Türkiye'de düzensiz göç koşullarında bulunan kişilerin kanundan yararlanması mümkün olmamıştı. Bu da giderek Türkiye'ye giriş yapan kişilerin artan oranlarda "kaçak" duruma düşmesine sebep oldu (Özçürümez ve Yetkin, 2014). Buna karşılık ev ve bakım işinde çalışan göçmenler ise böylesi koşullarda ailevi sebeplerle sürdürdükleri "mekik göç" pratiğini, kendilerini aynı zamanda yasal alanda tutacak bir strateji haline getirdiler.

2013 çalışma izni düzenlemesine kadarki uygulamada göçmenlerin Türkiye'de yasal olarak bulunma dönemleri, Türkiye devletinin ülkelerine tanıdığı vize ya da vize muafiyeti süreleri üzerinden tanımlanmıştı. Türkiye'nin, 1980'lerden itibaren döviz girdisini arttırmak ve özellikle turizm sektörünü geliştirmek maksadıyla uyguladığı liberal vize politikası, pek çok ülke vatandaşının Türkiye'ye giriş vizesini sınır kapılarında temin edebilmesini üzerine kurulu bir sistemdir (Kirişçi, 2002). Ancak bu sistem Türkiye'ye girişi kolay hale getirmesi bir yana, yabancılara yasal anlamda çalışma imkânı tanımaz. Diğer bir deyişle geçerli bir vizesi olsa dahi yabancıların ister işyerlerinde isterse de evlerde olsun çalışma izni olmaksızın çalışması kanuna aykırı bir durum teşkil eder. Öte yandan gene ev işçileri söz konusu olduğunda, konuya ilişkin bir başka ahlâki ve hukuki norm olan "hane mahremiyeti" kuralı da devletin göstermelik dahi olsa evlerin içini bir suç iddiası olmadığı sürece denetlemesini imkânsız hale getirir. Bir başka ifade ile göçmen ev işçilerinin çalışma ortamlarının toplumun mahremiyet hudutları dahilinde olması ve bunun denetlenemezliği kuralı, onlar açısından vizelerini yenileyebildikleri sürece Türkiye'de bulunmalarının "kitabına uygun" kabul edildiği gri bir alanın ortaya çıkmasını mümkün kılmış oldu. Göçmenler bu yöntemi fiilî olarak sürdürürken devlet de bu durumdaki göçmenlere Türkiye'ye seyahat amaçlı gelip vize süresini aşmış kişiler biçiminde muamele etti ve onlara bu "kaçağa düştükleri" süreler oranında ve yalnızca mali cezalar uygulamak suretiyle ortaya çıkan genel durumu "görmezden gelme"yi tercih etmiş oldu. Böylesi koşullarda göçmen işçiler de onlara kesilen bu cezaları bu gri alana girip çıkmanın getirdiği bir maliyet kalemi olarak kabul edip, Türkiye'deki çalışma sürelerini buna göre planlama usulünü benimsediler.

1 6735 Sayılı Uluslararasi İşgücü Kanunu (UİK) 13 Ağustos 2016'te yürürlüğe girmesi ile 4817 sayılı kanunu mülga etmiştir.

2012 düzenlemesi aslında yasal alanda yapılan birkaç değişikliğin bir sonucudur. Devlet bu kapsamda göçmenlerin vizelerini 5683 sayılı "Türkiye'de Yabancıların İkamet ve Seyahatleri Hakkındaki Kanun"da yapılan değişiklik üzerinden ardıl bir şekilde yenileme imkânını ortadan kaldırdı. Yeni kurala göre turist vizelerinin en uzun üç ay süreli olarak verilmesi ve bu süre sonunda kişilerin ya oturma iznine geçmesi ya da turist vizesiyle kaldıkları süre oranında Türkiye'ye tekrar giriş yapmalarının yasaklanması uygulamasına geçildi. Eşzamanlı olarak yabancılara bakım alanında çalışma iznine başvuru hakkı tanındı. Son olarak da "kaçak" statüsüne düşmüş kişilere, yapılan bu değişikliklerden yararlanabilmeleri için bir af hakkı tanındı ve bu doğrultuda kaçağa düştükleri dönemin mali cezalarını Türkiye sınırlarını terk etmeksizin ödemeleri karşılığında önce oturma iznine, ardından da çalışma iznine başvurma hakkı tanındı.

Çalışma izni düzenlemesinin anlam ve önemini ele alırken akılda tutulması gereken başlıca unsur, bu düzenlemenin göçmenlerin arz ettiği işgücünün giderek büyüyen bakım açığını karşılamak açısından sunduğu fırsat penceresinden yararlanmak maksadıyla yapıldığıdır. Göçmenlerin "hareket halindeki özneler" olduğunu kabul eden bu düzenleme, bu fiziksel hareketliliğin kontrolünü göçmenlerden alıp yasal araçlar üzerinden devlete aktarabilmesi oranında söz konusu bu hareket halinin ortaya çıkardığı değere el koyma imkânını da yaratmış oldu. Bu sebeple bu düzenlemeyi, tasarımı yukarıdan yapılıp uygulamaya konan bir değişiklikten ziyade, göçmenlerin kendi tasarruflarında sürdürdükleri ve "düzensiz" olarak adlandırılan bir harekette olma halini, devletin tanımladığı resmî izinler ve onların geçerlilik süreleri üzerinden işleyen "zamansal sınırlar"a (Mezzadra ve Neilson, 2013) çevirmek suretiyle göçün "düzenli" hale getirilmesi biçiminde ifade etmek yerinde olacaktır.

Nitekim bu durum aynı zamanda Dünya Göç Örgütü (IOM) ve Dünya Bankası gibi kurumların tavsiyesiyle devletler arasında uygulamaya konulan bir politika değişikliğinin de bir uzantısıdır. Bu öneriye göre devletler bu sayede "düzensiz göç"ü kontrol altına almak yönünde bir adım atarken diğer yandan da ellerinin altındaki işgücü arzını, kendi sosyal güvenlik ve benzeri sistemlerine bir "yük" haline getirmeksizin, makro ölçekteki bir üretim girdisi haline çevirmenin bir yöntemini geliştirmiş olurlar (Constant vd., 2013; Feldman, 2011; Geiger ve Pécoud, 2010). Diğer bir deyişle 2012 çalışma izni düzenlemesi son kertede göçmenlerin ürettiği bir sistemin devletler tarafından parçalarına ayrılıp kendileri açısından faydalı olan kısımlarının diğer unsurlardan ayrılması yönündeki bir uygulamadır.

Burada hatırlatılması gereken bir diğer konu da söz konusu düzenlemenin bir sponsorluk sistemi biçiminde yapılmış olması. Devlet bu düzenlemede kendine muhatap olarak doğrudan göçmenleri değil, Türkiyeli işverenleri alır. Bu tercih devletin, bir yandan bakım sorumluluğunu ailenin hanesine yazdığının, öte yandan ise söz konusu diğer taraf "yabancılar" olduğunda, orta sınıf işverenlerle bir

ittifak halinde kalmayı uygun bulduğunun bir göstergesidir. Yapılan bu düzenleme ile devletin ağırlığının işverenler tarafına konulması, ekonomik sömürü ilişkileri üzerine bir de devletin sınır politikalarının eklenmesi sayesinde yabancı emeğinin daha da "kırılgan"laşması olarak okunabilir. Daha da kapsamlı olarak ifade etmek gerekirse, sponsorluk sistemi üzerinden devletin siyasi açıdan aile kurumuna mı, sınıfsal açıdan üst/orta sınıflara mı, yoksa idari olarak yabancı olmamaya mı destek verdiği sorusunun cevabını "yukarıdaki seçeneklerden hepsi" biçiminde yanıtlamak yanlış olmayacaktır.

Öte yandan hiçbir uygulamanın, teorik kurgusuna tamamen uygun şekilde gerçekleşmeyeceğini hatırlamakta fayda var. Nitekim ilginç bir şekilde çalışma izni düzenlemesi, her ne kadar işveren-çalışan dengesindeki ağırlığı işveren tarafına verse de aynı düzenleme bu alanda istihdam edilen işçilerin "benzersizce" kalifiye olduğunu ilan eden bir belge olarak da okunabilir. Eğer "kalifiye olmak" belirli bir meslekî eğitim ya da formasyon sonunda edinilen bir "beceri" olarak tanımlanırsa bakım sektöründeki pek çok göçmen, temel eğitim ötesine geçmemiş olması sebebiyle böylesi bir tanıma dahil edilmeyecektir. Öte yandan kalifiye anlamda beceri sahibi olmak, söz konusu işi "aynı biçimde" yapabilen bir başka kişinin "olmaması" biçiminde de tanımlanabilir. Böylesi bir yaklaşım bakım emeğini, işçilerin kişi olarak sahip oldukları öznel becerileri aktif olarak kullandıkları bir iş alanı olarak tanımlamış olur. Bu açıdan yaklaşıldığında çalışma izinleri de bu alanda istihdam edilen işçilerin benzersiz öznelliklerinin metalaşması sürecinde bu durumun devamını mümkün kılan bir belge olarak ele alınabilir.

Nitekim göçmen ev işçilerine duygulanım çalışmaları üzerinden baktığımızda karşımıza çıkan başlıca tema, bakım işçilerinin "esnek çalışması" olarak ifade edilen şeyin, çalıştıkları evlerde karşılarına çıkan her türlü durumu, o durumun gereği olan "uygun" duygu ve davranışlar ile karşılayabilme *becerisi* olarak ifade etmek mümkün. Ev ve bakım işi bir üretim biçimi olarak düşünüldüğünde, burada söz konusu olan ürün de işverenin "memnuniyeti" olarak ifade edilebilir. Bu sebeple bakım alanında ortaya çıkan ürünün "kalitesi"nin nasıl olacağı meselesi de, işçilerin işlerine kattıkları öznellikleri, bunun hangi tavır ve davranışlar üzerinden tezahür ettiği ve tüm bunların işverenler açısından nasıl anlamlandırılacağı üzerine kurulan bir denkleme dayanır. Yukarıda bahsi geçen yatılı ev işçilerinin "ailenin bir ferdi" olduğu yaklaşımı pek çok durumda işveren ailelerin kendi işçilerini konumladıkları bir mertebe, onların kendileri açısından "doğru" kişi olduğunun bir beyanıdır. Bu da işverenlerin aldıkları hizmeti maliyeti ötesinde değerlendirmek konusundaki isteklerinin bir ifadesi haline gelir. Diğer bir deyişle, işverenler "doğru" çalışanı bulduklarında, yüksek ihtimalle bu artık sadece maddi bir maliyet üzerinden değerlendirilen bir durum olmaktan çıkacaktır. Çalışma izni düzenlemesi tam da böylesi koşullardaki işverenlerin çalışanlarını kaybetmemek adına daha fazla maliyetleri göze alabileceği varsayımı ile yapılmış bir düzenlemedir.

Öte yandan bu denklemin tam tersi koşullar da söz konu olabilir. İstihdam ettiği işçilerden "memnun olmayan" aileler de sıklıkla çalışanlarını değiştirmeyi ya da izin başvurusunun uzun bürokratik dertleri ile uğraşmamayı tercih edebilir veya meseleye çalışanlar açısından bakılacak olursa, onlar da bir taraftan sponsorluk sisteminin onlara yüklediği kırılganlık durumlarını ötelemek, diğer taraftan da çalışma izni maliyetlerinin[2] kendilerine yansıtılmasını engellemek amacıyla bu haktan yararlanmaktan imtina edebilirler. Burada devletin yaptığı düzenleme ile göçmenlere çalışma izni haricinde sunduğu yegâne seçenek "deport", yani göçmenleri sınır dışı edip beş yıl süreyle tekrar Türkiye'ye girmelerine izin vermemek olsa da bu tehlike daha çok bir korkutma düzeneği seviyesinde kalır. Zira tekrar hatırlatmak gerekirse ev ve bakım işinde işyeri konumunda bulunan evler, hane mahremiyeti kuralı sebebiyle denetlenemezler. Diğer bir ifadeyle göçmen ev işçilerinin *deport* tehlikesi ile sınandıkları yegâne zaman izin günleridir. Bu da onlar açısından böylesi bir olasılığı oldukça düşük hale getirir. Bu koşullarda sistemin kendi araçlarından bir diğeri göçmen ev işçileri açısından üçüncü bir seçenek haline dönüştürülür. Türkiye'deki yasal sistemin bir gereği olarak çalışma izni alma sürecinin bir önkoşulu olan "oturma izni" sahibi olmak kuralı, kendi başına yasal bir statü olarak kabul edildiğinde bir taraftan *deport*u engellemesi, diğer taraftansa araya işvereni sokmaması sebebiyle göçmen ev işçileri açısından bir kez daha "yeterince yasal"[3] bir gri alanın oluşmasına imkân yaratır. Nurdinova'nın (2018) 2016 yılı için paylaştığı 2.081 Özbekistanlı göçmenin çalışma izni almasına karşılık 9.830'unun oturma izni almasına ilişkin istatistik, tek bir topluluğa ait olmakla beraber piyasadaki bu genel eğilimin bir göstergesi olarak da okunabilir.

2020-2023 krizleri ve sonrası: Şekil değiştiren bir piyasa

2020-2023 yılları arası dönemde gerçekleşen iki büyük çaplı olay, diğer pek çok şey gibi göçmen ev işçileri piyasasını da yakından etkiledi. Bunlardan birincisi Koronavirüs kaynaklı olarak ortaya çıkan pandemi süreci, diğeri ise 2018 yılında başlamakla beraber 2022-2023 yılları arasında daha da ileri bir noktaya gelen Türk lirasının Amerikan doları karşısında önemli oranda değer kaybetmesi ve bunun sonucunda yükselen enflasyon kaynaklı ekonomik krizdir. Ortaya çıkış

2 Burada kastedilen çalışma izninin gereği olarak asgari ücret üzerinden hesaplanan SGK primlerini ödeme yükümlülüğüdür.

3 Kapsamı açısından göçmen ev işçilerinin hikâyesinin ötesine geçmesi sebebiyle ayrıntılandıramasam da bu noktada "oturma izni" düzenlemesinin Türkiye'nin 2010'lardaki göç yönetimi sürecinde kritik öneme sahip bir yasal araç olduğunu belirtmek lazım. Oturma izni düzenlemesini önemli kılan Türkiye Cumhuriyeti'nin sayılar ve köken ülkelerin genişliği sebebiyle bu derece büyük bir göçmen nüfusunu bir yandan farklı statüler üzerinden yönetmeye çalışırken diğer yandan da aynı nüfus topluluğunu Türkiye Devleti'nin sınırları içinde fiilî olarak bulunan haricî bir topluluk olarak türdeş bir biçimde kayıt altına alma kaygısıdır. "Oturma izni" düzenlemesini bu ikili sistemin ikinci ayağını oluşturan bir iktidar teknolojisi olarak tanımlamak yerinde olacaktır (Çetin vd., 2018).

sebepleri farklı olmakla beraber iki olayın da özellikle ekonomik sonuçlarının birbirine karışması ve bunların göçmen ev işçileri piyasası üzerinde geometrik bir etki yaratması sebebiyle ben bu makale kapsamında bu iki olayı tek ve uzun bir kriz dönemi olarak ele almanın yerinde olacağını düşünüyorum.

Pandemi sürecini ev işçileri açısından özellikle zorlu bir hale getiren çeşitli unsurlar söz konusudur. Öncelikle pandemiyle mücadele doğrultusunda evlere kapanma biçiminde uygulanan kısıtlamalara gidilmesi, yatılı olarak çalışan işçiler ile işverenler arasındaki mekânsal paylaşıma dayalı dinamiği ciddi bir stres testine tabi tutmuş oldu. Normal koşullarda 6+1 düzeninde çalışan, yani altı tam gün çalışma karşılığında bir tam gün ya da gündüzü olarak izin kullanan yatılı işçiler, tam kapanma koşullarında izin haklarından tamamen vazgeçmek zorunda kaldılar. Normal seyirde işveren ailenin bir ya da birkaç ferdinin gündüz saatlerinde hane dışında bulunması üzerinden tanımlanan iş koşulları, kapanma döneminde pek çok aile fertlerinin tam zamanlı olarak bir arada bulunmak durumunda kalması sebebiyle ev işçilerinin iş yoğunluğunu çok büyük oranda arttırmış oldu.

Pandemi sürecinin göçmen ev ve bakım işçileri açısından bir diğer etkisi, durumun bakım emeğinin içeriği ile olan yakın ilişkisidir. Koronavirüsün özellikle yaşı ileri ve/veya bağışıklık sistemi zayıf hastalar açısından ölüme varan ağır sonuçlara sebep olması, bu profildeki kişilerin bakımıyla görevli kişilerin hem işlerini hem de sorumluluklarını arttırdı. Bu süreçte hasta yakınlarının sadece evlerdeki yaşlıların bakımı için değil, hastanede yatanlar için de refakatçi arayışına girmeleri, sağlık kuruluşlarının aynı zamanda fiilî anlamda iş bulma kurumu biçiminde çalışması gibi daha önce görülmemiş gelişmelere de yol açtı.

Pandemi sürecinin göçmen ev işçileri piyasasında sebep olduğu bir diğer etki de ortaya çıkan ekonomik belirsizliğin işveren aileler nezdinde yarattığı sorunlardı. Süreç içinde işlerini kaybeden ya da gelirlerinde daralma yaşayan pek çok işveren, böylesi ekonomik koşullarda çalışanlarının işlerine son vermeyi tercih etti. Normal koşullarda bir işten diğerine geçmek konusunda zorluk yaşamayacak olan bakım işçileri, pandemi sürecindeki kapanma koşullarında benzer imkânları bulamadı. Bu ve benzeri gelişmeler sonucunda bu alanda çalışan pek çok göçmen işçi ya kendi imkânları ya da konsolosluklarının desteği ile ülkelerine geri dönmek durumunda kaldı.

Göçmen ev işçileri piyasasını etkileyen bir diğer büyük olay da 2018'de başlayan ve hükümetin yaptığı politika tercihleri ile 2022-2023 döneminde ivme kazanan ekonomik krizdir. Türk lirasındaki değer kaybı ve buna bağlı olarak enflasyonun yükselişi olarak özetlenebilecek sürecin sonucu Türkiye'ye yurtdışından gelen her türlü ürüne ekonomik anlamda erişim zorlaşırken, bir başka ithalat kalemi olarak düşünülmesi gereken yabancı işçiler de bu süreçten önemli bir biçimde etkilendiler.[4]

4 Süreci kısaca özetlemek gerekirse Türk lirasının uluslararası piyasalarda giderek değer kaybetmesine karşılık hükümetin, bu durumu kısa vadede kontrol altına almasına imkân tanıyan baş-

Türk lirasının Amerikan doları karşısında bu derece değer kaybetmesinin[5] ev ve bakım işçileri açısından birden fazla açılımı olduğu söylenebilir. Bunlardan birincisi göçmen ev işçilerinin Türkiye'de çalıştıkları süre zarfında kazanmayı planladıkları ücretlerin ne kadar olacağı ile alakalıdır. Kendileri de kırılgan yapılardaki ekonomilerden gelen ev ve bakım işçileri açısından yaptıkları işe dair değişmeyen kuralların başında piyasadaki işgücünün değerinin dolar üzerinden belirlenmesi gelir. Göçmen işçiler bu sayede, çalışırken harcadıkları sürenin boşa gitmesinin önüne geçip memleketlerine gönderdikleri işçi dövizlerinin ailelerinin hangi ihtiyaçlarını ne kadar süre için karşılayacağı hesabını uzaktan da olsa yapma imkânını korumuş olurlar.

Türkiye'deki göçmen ev işçilerinin arz ettiği işgücünün parasal değerinden bahsettiğimizde piyasadaki ücret skalasının uzun yıllar boyunca 500-1.000 ABD doları bandında seyrettiğini söylemek mümkün. Burada söz konusu olan en düşük ücretler, Türkiye'ye yeni gelmiş ve/veya dili (henüz) bilmeyen işçiler için ödenen miktarlar iken işçilerin Türkiyeli işverenlerin beklentileri doğrultusunda becerilerini geliştirdikleri ölçüde (dil, yemek gibi) talep ettikleri ücretler de benzer şekilde artış gösterdi. Buna karşılık piyasadaki azami ücretler de ikiz ya da ağır hasta bakımı, uzun yıllardır Türkiye'de bulunmak ya da Filipinliler örneğinde görüldüğü üzere İngilizce bilgisi gibi becerilere karşılık olarak ödenen ücretlerdi.

Aslında 2022-2023 krizi, Türkiye'de göçmen ev işçilerini etkileyen ilk ekonomik kriz değildir. 2001'deki bankacılık sektörü kaynaklı olarak yaşanan ekonomik kriz de özellikle beyaz yaka profesyonelleri ciddi biçimde etkilemesi sebebiyle ev işçileri piyasası açısından önemli sonuçlar yaratmıştı. Bu süreç içinde göçmen işçiler ve işverenler, piyasada yapılan zam oranlarını sınırlı tutmak ya da ücret birimini Türk lirasına çevirmek gibi pratikler üzerinden söz konusu sürecin zararlarını paylaşmak durumunda kaldılar. 2001 krizinin etkilerinin zaman içinde azalması ile de tekrar piyasadaki birim değerinin ABD doları üzerinden belirlenmesi uygulamasına geri dönüldü.

Öte yandan 2023 krizini, 2001 sürecinden farklı kılan birden fazla unsur olduğunu belirtmek lazım. Bunlardan birincisi 2023 krizinin hükümetin kendi politika tercihlerinin bir sonucu olması, soruna getirilen çareler ya da bunların ne kadar sürede etkili olacağı konularını çok daha belirsiz bir hale getirdi. Bu

---

lıca finansal araç olan faizleri arttırma seçeneğini, söz konusu dönemin seçim öncesine denk gelmesi sebebiyle kullanmaması sonucunda liranın değeri giderek daha çok düştü ve bunun sonucunda da Türkiye'nin ithalat-bazlı bir ekonomi olması sebebiyle enflasyon hızla arttı (Akçay, 2024).

5 TL-USD dengesindeki artışları kısaca hatırlatmak gerekirse: 2018 Ocak başında USD alış değeri 3,76 TL iken 13.08.2018 tarihinde bu değer 6,55 TL'ye, 31 Aralık 2018 tarihinde ise 5,29 TL'ye çıktı. 1 Ocak 2020'de 5,94 TL olan USD alış, 1 Ocak 2022'de 13,42, 10.06.2022'de 17,23 TL'ye, 29.09.2022'de ise 18,53 TL'ye çıktı. 2023 başında 18,70 TL olan USD kuru 18.07.2023'te 26,87 TL'ye yükselirken, kur yıl sonunu 29,45 TL değerinden kapadı. Bkz. doviz724.com/amerikan-dolari-2023-yili-kur-fiyati-ne-kadardi.html

durumla alakalı bir başka unsur da hükümetin 2023 krizindeki politika tercihlerinin aslında sınıfsal açılımları meselesidir. Hükümet, 2023 seçimleri öncesi faizleri arttırmayıp bunun sonucundan enflasyonun yükselmesine onay verirken aslında siyasi açıdan kendi seçmen tabanını kollayan, buna karşılık ise ortaya çıkan ekonomik sorunların toplumun bütününe getirdiği zararı göze alan, bir başka deyişle dengesi ciddi biçimde bozulan ekonominin ağırlığının önemli bir kısmını orta sınıfların üzerine yükleyen bir politika tercihi yapmış oldu. Söz konusu sınıfsal ayrım, Türkiye'deki otoriter rejimin kendini konumlandırdığı siyaset genelindeki kutuplaşmasının da temelini meydana getirdiğinden etkileri açısından kısa vadeli bir durumdan ziyade orta sınıflara uzun süredir verilmekte olan olumsuz mesajın bir başka biçimi haline geldi (Çelik ve Özdemir, 2021; Enneli ve Enneli, 2024; Gangloff, 2022).

Böylesi koşullarda işverenler ve göçmen işçiler, kendilerini ev ve bakım alanında sarf edilen işgücünün değeri üzerinden bir çekişme halinde buldular. Pandemi sürecinde piyasadaki ortalama maaşlar 600 ABD doları seviyesine inerken ücretlerin ödenme ve artış birimi bu krizde de TL'ye çevrildi. Öte yandan ticari olarak el değiştiren her şeyin değerinin "açıklanan resmî enflasyon rakamları" ile "gerçek enflasyon rakamları" arasında oluşan cereyanda belirlenmeye çalışıldığı böylesi bir süreçte, göçmen ev işçileri ücretlerini TL üzerinden almaya devam etmekle beraber kısa aralıklarla talep ettikleri zamlar sayesinde hizmetlerinin değerini zaman içinde tekrar 800-1.000 ABD doları bandına çıkarmayı becerdiler.[6]

Ev ve bakım işçileri piyasasında yaşanan dalgalanmalara rağmen geldiğimiz noktada, piyasadaki işgücünün ortalama değerini kaybetmemesinin başlıca sebebi, arzda yaşanan belirsizliklere rağmen meselenin talep ayağında bir değişiklik olmaması, bir başka deyişle bakım açığının tüm bu süreç içinde aynı biçimde devam etmesidir. Öte yandan gene bu süreç içinde ortaya çıkan bir diğer gelişme de bakım alanında süregelen talebe karşılık Türkiye'nin bazı göçmen ev işçileri açısından mekik göçün diğer ucu olmaktan çıkıp çoklu hareketliliklerinin istasyon adreslerinden ya da Parrenas'ın kavramları (2020) ile "aşamalandırılan" bir göç stratejisinin basamaklarından biri haline dönüştüğü söylenebilir. Daha somut biçimde ifade edecek olursak geçen süre içinde sermaye birikim sürecini hızlandıran pek çok başka ülke de ev işi amaçlı göç açısından yeni kaynak ülkeler haline geldiler. Bu duruma başlıca örnek Rusya olmakla beraber (Hofman, 2017; Rotkirch vd., 2012) Kazakistan (Karachurina vd., 2019; Kanybekova ve Shin, 2019; Torebekova vd., 2019) gibi ülkelerin de benzer dinamikler ile hedef ülke konumuna geldiğini söylemek mümkün. Bu da bir yandan işgücü arzının hangi yön(ler)e kayacağı sorusunu daha karmaşık bir denklem haline getirir-

6 Bu satırların kaleme alındığı 14 Nisan 2025 tarihinde Merkez Bankası 1 USD'nin değerini 37,90 TL olarak ilan ederken piyasada talep edilen aylık ücretlerin 30.000 TL ile 40.000 TL arasında olduğu görülüyor.

ken, diğer yandan da Türkiye'deki göçmen ev işçilerini giderek mekik göçün "hareket halinde yerleşik" (Morokvasic, 2004) özneleri olmaktan çıkarıp çok farklı coğrafyalarda fırsatlar kollayan "seri göçmenler" (Parrenas, 2020) haline getiriyor.

Değişen koşulların göçmen ev işçileri piyasasına olan etkileri açısından bahsedilmesi gereken bir başka durum da göçmen ev işçileri piyasasında giderek artan şekilde gözlemlenen ve Türkiye ile herhangi bir tarihi bağı olmayan köken ülkelerden gelen bakıcılardır. Haiti, Endonezya, Gabon, Uganda, Nepal, Sierra Lione, Zimbabwe gibi ülkelerden geldiği gözlemlenen bu kadınların nasıl olup da Türkiye'deki ev işçileri piyasasına dahil olduğunu açıklarken iki kritik unsurdan bahsetmek gerekiyor. Bunlardan birincisi yukarıda ayrıntılı olarak anlatılan 2012 tarihli çalışma izni düzenlemesi. Yapıldığı dönem itibarıyla söz konusu bu düzenlemenin kısa vadeli sonucu, Türkiye'de uzun süredir çalışmasına rağmen "kaçak" durumuna düşmüş çalışanları bu yasal düğümden çıkarmak ve onları çalışma izinleri üzerinden düzenli statüye geçirmekti. Düzenlemenin yapıldığı 2012 ve devamındaki yıllarda ev ve bakım işi alanındaki işgücü arzının o dönemki talebi karşılaması sebebiyle yapılan bu düzenlemeyi Türkiye'ye kendi imkânlarıyla gelmiş göçmen ev işçilerini "deport" olasılığından kurtaran bir "iyileştirme" çabası olarak ifade etmek mümkün. Öte yandan bunun düzenlemenin kısa vadeli bir sonucu olduğunu da hatırlamak gerekiyor.

Diğer yandan aynı düzenlemenin sonuçlarını bir de uzun vadeli olarak değerlendirdiğimizde bugün yaşanan gelişmelerinin yasal altyapısının da aynı düzenleme ile yapılmış olduğunu görürüz. Daha somut biçimde ifade edilecek olursa yukarıda da belirtildiği üzere 4817 nolu kanun yabancıların Türkiye'ye girmeden de çalışma iznine başvurmalarına imkân tanıyordu. Bakım sektörü açısından bunun anlamı, resmî kanallar üzerinden iş bulabildiği sürece yabancıların Türkiye ile tarihî ya da sosyal herhangi bir bağı olmaksızın, yani şimdiye kadarki işleyişin dışındaki yöntemlerle de, burada çalışabilme imkânını elde etmesidir. 2012'deki düzenleme bu sebeple çalışanlar arasındaki bağlantıların piyasanın genel işleyişindeki etkisini azaltıp buraya formel piyasa aktörlerini dahil etmenin yasal altyapısını inşa eden bir milat olarak da görülebilir.

Türkiye'deki ev işçilerinin geldikleri köken ülkeler açısından giderek genişlemesi konusunda bahsedilmesi gereken bir diğer faktör de önemi giderek artan aracı şirketlerdir. Aslında göçmen ev işçileri piyasasında "şirketler" olarak anılan aracıları geniş bir skala içinde düşünmek gerekir. Bunlar bazen bu işi daha önceden yapmış bir göçmen kadın ya da işveren deneyimi olan bir Türkiye vatandaşı olabilirken, kayıtlı ya da kayıtsız şekilde iş yapan istihdam büroları da bu piyasadaki kurumsal aracılar biçiminde iş yapabiliyorlar. Kendi aralarındaki farklar bir tarafa, piyasa içindeki her türlü aracı şirketin[7] işlevini genel bir ifade ile "iş-

7 Buradaki "şirket" ile kastedilen, fiilî olarak 1990'larda ortaya çıkan, resmî kuruluşları ise İşkur Yasası'nın yapıldığı 2003'te mümkün olan ve "özel istihdam bürosu" olarak bilinen kurumlardır

veren ya da çalışanların sosyal bağlantılarının yetersiz kaldığı durumlarda istihdam sürecini hızlandırmak" biçiminde özetlemek mümkün. Göçmen kadınlar açısından bunun başlıca anlamı şirketlerin, özellikle Türkiye'ye ilk geldikleri ve piyasa içindeki tanıdıklarının sayıca kısıtlı olduğu dönemlerde onlara ilk işlerini bulan ve bu süreç içinde gerekiyorsa onlara kalacak yer temin eden aktör ya da kurumlar biçiminde bir rol üstlenmeleridir. Göçmen işçiler zaman içinde gerek aynı piyasada çalışan diğer işçi kadınlarla gerekse de çeşitli vesilelerle farklı işverenlerle tanıştıkları oranda bu şirketlerin "aracılığı"ndan[8] azade olurlar. Buna karşılık işverenler de özellikle iki çalışan arasında hızlı bir geçiş yapmaları ya da bulundukları şehirde bakım işinde çalışan kişilerin sayıca kısıtlı olması gibi durumlarda aracıların hizmetlerinden daha sıklıkla yararlanırlar.

Mevcut durumda şirketlerin konumu üzerinden yaşanan değişikliği, lisanslı şirketlerin bu piyasada giderek artan bir rol üstlenmesi, bunu yaparken de daha çok yabancı kadın adına, onlar henüz Türkiye'ye giriş dahi yapmadan çalışma izni almaları olarak özetlemek mümkün. İlk bakışta ev işi alanını giderek kayıtlı bir sektör haline getirmesi sebebiyle olumlu addedilebilecek bu gelişmeler, diğer taraftan sektörün şimdiye kadarki işleyişine ters gelişmeler içermesi sebebiyle yepyeni sorunlar olarak da görülebilir.

Bu uyarıyı yaparkenki kastım, yaşanan bu dönüşümün genel işleyişi itibarı ile dünyada pek çok yerde uygulanmakta olan "sözleşmeli" modelin Türkiye'ye fiilî olarak uyarlanmasından pek de farklı bir durum olmaması. Ev işçilerinin sözleşmeli sistemler aracılığıyla ihraç edilmesi çoğunlukla petrol ya da ticaret zengini ülkelerin başka ülkeler ile yaptığı anlaşmalara dayanır (Silvey, 2004; Tr□n, 2023). Kendi yerli nüfuslarında bu gibi işleri yapmaya gönüllü bir sınıfın bulunmadığı bu gibi ülkeler, kalkınma amacıyla doğrudan ya da dolaylı yollarla işgücü ihraç eden ülkelerle yaptıkları anlaşmalar sayesinde gereken alanlara işgücünü bu sayede temin ederken aracı şirketler de bu süreçlerin piyasa adına düzenleyicisi olarak denkleme dahil olur (Bakan ve Stasiulis, 1995; Fudge ve Hobden, 2018). Türkiye'deki ev işçileri piyasasında yakın zamana kadar böyle bir sistemin mevcut olmamasının başlıca sebebi "buna bir ihtiyaç olmaması"ydı. Yukarıda da belirtildiği üzere Türkiye konumu itibarıyla göç yolları üzerinde bulunan bir ülke olması, yapılan siyasi tercihler sonucunda yabancılar açısından girişi kolay bir ülke olması ve kendi yerli nüfusu içinde de ev ve bakım işlerin-

(Işıklı, 2020a; 2020b). Öte yandan işçi bulma alanında yetkisi olmamakla beraber organizasyon firmaları gibi komşu sektörlerde yerleşik farklı statüdeki şirketlerin de ev işçileri piyasasında fiilen aracılık yaptıkları biliniyor. Yabancı ev işçileri açısından aracılık yapabilmenin yasal imkânı ise 2012'de yapılan düzenlemeyle mümkün oldu.

8 Şirketlerin bu piyasadaki varlığı "göçün kadınlaşması" başlığı söz konusu olduğunda konuya "kölelik" ya da "insan ticareti" çerçevelerinin yaklaşılmasını kolaylaştıran bir etki yaratıyor. Ben, şirketler ve göçmen konumundaki kadın işçilerin arasındaki ilişkinin kaçınılmaz olarak eşitsiz bir güç ilişkisi olacağını belirtmekle beraber burada ihtiyaç duyulan kavramın kölelik ya da türevlerinden ziyade "prekarya" olduğunu düşünüyorum. Göçmen ev işçilerinin kırılgan emeğine dair bkz. (Akalın, 2019).

de çalışan bir kesimin mevcut bulunması sebepleri ile bakım alanındaki işgücü arzı konusunda yakın zamana kadar sorun yaşamamış bir ülke olduğundan, bu alana resmî kanallar aracılığıyla işgücü temini konusunda yakın zamana kadar herhangi bir düzenleme yapılması gerekmedi.

Sözleşmeli sistemin işleyişini kısaca özetlemek gerekirse, aracı şirketler göçün kaynak ülkesinde konumlanan "işçi bulma ajansları" ve hedef ülkedeki "işçi yerleştirme ajansları" olarak kendi aralarında ikiye ayrılır. İşçi bulma ajanslarının görevi, sektörde çalışmak isteyen kişilerin piyasaya giriş yapmasını sağlamaktır. Buna karşılık işçi yerleştirme ajansları ise işverenlerin bağlantıya geçtiği ve talep ettikleri özelliklerdeki işçileri onlara yönlendirme görevindeki firmalardır. Mevcut işleyişinde köken ülkelerdeki işçi bulma şirketleriyle bağlantıya geçen kadınlar içinde kendilerini tanıtıcı bilgiler bulunan bir video hazırlarlar. Sonrasında bu video portfolyolar, bu şirketlerin bağlantıda olduğu işçi yerleştirme ajanslarına iletilir. Bu şirketlere başvuran işverenler de kendilerine sunulan seçenekler üzerinden uygun buldukları çalışanı seçtikten sonra aynı zincir tersine işletilerek işçiye ulaşılır ve gerekli evrakların tamamlanmasıyla söz konusu kişi geçici çalışma izni belgesi ile Türkiye'ye giriş yapar.

Mevcut koşullarda köken ülkelerin daha önce görülmedik bir biçimde çeşitlenmesi, göçmen ev işçileri piyasasında daha önceleri olmadığı biçimde bir değişken olarak ırksal unsurların denkleme dahil olması anlamına geliyor. Uzakdoğu'dan Afrika'ya kadar uzanan bu yepyeni çeşitlenmenin piyasanın genel işleyişine olan etkileri ve bu piyasanın başından itibaren ana arteri olduğunu belirttiğim işveren-ev işçileri arasındaki zımni sözleşmenin bu yeni gelişmelerden nasıl etkileneceğini zaman içinde daha net anlayacağız.

TABLO 1
Yabancı Kadınlara Verilen Çalışma İzinlerinin Ülke Bazında Verilen Toplam Çalışma İzinleri ile Karşılaştırması

	2019			*2021*			*2023*		
	Kadın	*Toplam*	*Oran*	*Kadın*	*Toplam*	*Oran*	*Kadın*	*Toplam*	*Oran*
Türkmenistan	4.633	6.128	%76	6.112	7.850	%78	7.499	13.128	%57
Özbekistan	3.025	4.480	%68	3.269	3.912	%84	4.821	8.437	%57
Kırgızistan	6.045	11.003	%55	3.281	4.570	%72	5.268	8.187	%64
Gürcistan	4.614	5.220	%88	3.855	4.1732	%92	2.719	3.056	%89
Moldova	1.217	1.386	%88	1.127	1.270	%89	918	1.105	%83
Ermenistan	169	189	%89	200	231	%87	165	194	%85
Uganda	–	–	–	163	185	%88	80	132	%60
Endonezya	2.537	2.704	%93	2.571	2.871	%90	4.503	5.607	%80
Nepal	1.125	2.404	%47	982	1.785	%55	335	728	%46

Kaynak: csgb.gov.tr

TABLO 2*
Bakım Alanında Yabancılara Verilen Çalışma İzni Sayıları

2019	4.641
2021	5.197
2023	6.466

(*) Söz konusu rakamlar Çalışma Bakanlığı'nın yabancıların çalışma izinlerine ilişkin yayınladığı istatistiklerdeki "insan sağlık hizmetleri" ve "yatılı bakım faaliyetleri" kalemlerinin toplanması üzerinden derlenmiştir.

Sonuç yerine

Bu yazıda Türkiye'de ev işi ve bakım alanında göçmenlerin istihdam edildiği son yirmi beş yıllık süreçte ortaya çıkan temel dinamikleri ve bunların geçirdiği başlıca dönüşümleri ele almaya çalıştım. Bunu yaparken öncelikli amacım geçen sürenin bu alanı ne oranda değiştirdiğinin bir dökümünü çıkarmaktı. Bu açıdan bakıldığında meseleyi "bakım" alanı açısından bir devam, "göç" alanı açısından ise bir değişim hikâyesi olarak ifade etmek mümkün. Türkiye bir yandan nüfusu giderek yaşlanırken diğer yandan kadınların istihdam piyasalarında bulunmaya devam ettiği bir ülke. Söz konusu bu sosyolojik dönüşümlere karşılık bakım işinin aile kurumu temelli olarak sürdürülmesi konusundaki siyasi kararlılık, bu alanda çeşitli boşlukların ortaya çıkmasını kaçınılmaz hale getiriyor. Böylesi durumları yamamak için ise piyasa her daim hazır tutuluyor. Bu açıdan ele alındığında göç, arz ettiği işgücünün bu gibi boşlukları doldurmak konusunda "müsait" bir potansiyel sunması sebebiyle devletin elinin altında tutmayı tercih ettiği biyopolitik bir kaynağa dönüşmüş durumda. Mevcut göstergeler bakım alanının önümüzdeki dönemde de bu minvalde yönetileceğini gösteriyor. Öte yandan göç alanının yasal düzenlemeler üzerinden denetim altında tutulabileceği yönündeki beklentinin gerçek hayattaki karşılığı, kâğıt üzerinde göründüğünden daha karmaşık olabilir. Göçmen ev işçileri alanının ileriki dönemlerde bu minvalde yeni gelişmelere açık olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

KAYNAKÇA

Akalın, A. (2023) "Duygulanımın Özerkliği: Göçmen Ev İşçisi Emeğinin Metalaşması", Akalın, A. (der.) *Temasın İmkanları Değmek, Değer Üretmek, Dayanışmak*, Metis Yayınları, İstanbul, 178-203.

Akalın, A. (2019) "Köle Değil, Kırılgan Emekçi", *1+1 Express*, https://birartibir.org/kole-degil-kirilgan-emekci/

Akalın, A. (2018) "Doing Care, the Migrant Way: Transnational Mothering" Lippmann, M., Sungu, C. ve Suhr, M. (der.) *Bitter Things: Narratives & Memories of Transnational Families*, Archive Books, Berlin, 18-28.

Akalın, A. (2015) "Motherhood as the Value of Labour : The Migrant Domestic Workers Market in Turkey", *Australian Feminist Studies*, 30(83): 65-81.

Akalın, A. (2009) *Exchanging Affect: The Migrant Domestic Workers Market in Turkey*, yayımlanmamış doktora tezi, City University of New York Graduate Center, Sosyoloji Bölümü, New York.

Akçapar, S.K. ve Çakır, D. (2024) "Feminization of Labour Migration from Uzbekistan to Turkey: the Role of Neoliberal Policies, Patriarchy and Social Networks", *Central Asian Survey*, DOI: https://doi.org/10.1080/02634937.2024.2402888

Akçay, Ü. (2024) *Krizin Gölgesinde En Uzun Beş Yıl: Türkiye'de Kriz Siyaset ve Sermaye*, Doğan Kitap, İstanbul.

Bakan, A. ve Stasiulis, D.K. (1997) "Introduction" Bakan A. ve Stasiulis D. (der.) *Not One of the Family*, University of Toronto Press, Toronto, 3-29.

Bakan, A.B. ve Stasiulis, D.K. (1995) "Making the Match: Domestic Placement Agencies and the Racialization of Women's Household Work", *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, DOI: https://doi.org/10.1086/494976

Bernardi, C., Shahid, A. ve Özbek, M. (2023) "Reconsidering Labor Coercion through the Logics of Im/mobility and the Environment", *Labor* History, 64(6): 659-675.

Biehl, K.S. (2015) "Governing through Uncertainty: Experiences of Being a Refugee in Turkey as a Country for Temporary Asylum", *Social Analysis*, DOI: https://doi.org/10.3167/sa.2015.590104

Bora, A. (2016) *Kadınlar Sınıfı: Ücretli Ev Emeği ve Kadın Öznelliğinin İnşası*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Castles, S. ve Miller, M.J. (1998) *The Age of Migration*, The Guilford Press, New York.

Constant, A.F., Nottmeyer, O. ve Zimmermann, K.F. (2013) "The Economics of Circular Migration" Constant, A.F. ve Zimmermann, K.F. (der.) *International Handbook on the Economics of Migration*, Edward Elgar Publishing, Cheltenham, 55-74.

Çelik, Ç. ve Özdemir, T. (2021) "When Downward Mobility Haunts: Reproduction Crisis and Educational Strategies of Turkish Middle Class Under The Ak Party Rule", *British Journal of Sociology of Education*, DOI: https://doi.org/10.1080/01425692.2021.2018652

Çetin, E., Öztürk, N.Ö. Gökalp, N.E. ve Mencütek, Z.Ş. (2018) *Turkey: Country Report : Legal and Policy Framework of Migration Governance*, Respond Working Paper series, Global Migration: Consequences and Responses Swedish Research Institute in Istanbul, https://respondmigration.com/wp-blog/2018/8/1/comparative-report-legal-and-policy-framework-of-migration-governance-pclyw-ydmzj-bzdbn-sc548-ncfcp

Debonneville, J. ve Yeoh, B. (2024) "Migrant Domestic Workers and the Gender Politics of Mobility" Preston, V., McLafferty, S., Maciejewska, M. ve Yeoh, B. (der.) *Handbook Of Gender And Mobilities*, Edward Elgar Publishing, Cheltenham, 243-256 https://www.elgaronline.com/edcollchap/book/9781035300860/chapter18.xml

Dinçer, C.G. (2025) "Waiting For Resettlement: Experiences Of Iranian Refugee Women In Turkey", *Ethnic and Racial Studies*, DOI: https://doi.org/10.1080/01419870.2025.2474620

Dinçer, C.G. (2014) *In Between Countries: Experiences of Women Migrant Domestic Workers from Georgia in Turkey*, Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, ODTÜ Toplumsal Cinsiyet ve Kadın Çalışmaları Bölümü, Ankara.

Dyker, D.A. (2000) "The Structural Origins of the Russian Economic Crisis", *Post-communist Economies*, 12(1): 5-24.

Enneli, Ç. ve Enneli, P. (2024) "New Modes of Vulnerabilities and Sensibilities of the Middle Class in Turkey: Dramatization as Politics in the Case of Sour Dictionary" Dönmez, R.Ö. (der.) *Neoliberalism and Global Insecurities: Thinking Resilience/Resistance in Turkey*, Lexington Books, Londra, 49-74.

Favell, A. (2006) *After Enlargement: Europe's New Migration System.* DIIS Policy Brief, Danish Institute for International Studies, https://research.diis.dk/en/publications/after-enlargement-europes-new-migration-system

Feldman, G. (2011) *The Migration Apparatus*, Stanford University Press, Redwood City, CA.

Fudge, J. ve Hobden, C. (2018) *Conceptualizing the Role of Intermediaries in Formalizing Domestic Work*, Conditions of Work and Employment Series No. 95, ILO, Cenevre.

Gaipova, A. (2022) *Transnational Agency or Economic Empowerment? Experiences of Kyrgyz Domestic Workers In Turkey*, Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, ODTÜ Sosyoloji Bölümü, Ankara.

Gal, S. ve Kligman, G. (2000) *The Politics of Gender after Socialism*, Princeton University Press, Princeton, NJ.

Gangloff, S. (2022) "Drinking in Turkey: From Social Coexistence to Ideological Confrontation" Biçer, E., Deveci, E. ve Bourmaud, P. (der.), *Alcohol in the Maghreb and the Middle East since the*

Nineteenth Century: Disputes, Policies and Practices, Springer International Publishing, Cham, 135-159, https://doi.org/10.1007/978-3-030-84001-3_7

Geiger, M. ve Pécoud, A. (der.) (2010) *The Politics of International Migration Management*, Palgrave Macmillan, Londra, https://doi.org/10.1057/9780230294882

Hofmann, E.T. (2017) "Who Goes To Russia? Understanding Gendered Migration Patterns", *Eurasian Geography and Economics*, 58(1): 1-22.

Hondagneu-Sotelo, P. ve Avila, E. (1997) "'I'm Here, But I'm There': The Meanings of Latina Transnational Motherhood", *Gender & Society*, DOI: https://doi.org/10.1177/089124397011005003

Işıklı, E. (2020a) "Türkiye"de İstihdamda Aracı Şirketlerin Pratikleri ve İşbirlikleri", *Çalışma ve Toplum*, 67(4): 2377-2404.

Işıklı, E. (2020b) "Türkiye"de İstihdamda Aracı Şirketlerin Profili", *İş, Güç: Endüstri İlişkileri ve İnsan Kaynakları Dergisi*, 22(4): 27-46.

İçduygu, A. (2007) "The Politics of Irregular Migratory Flows in the Mediterranean Basin: Economy, Mobility and 'Illegality'", *Mediterranean Politics*, 12(2): 141-161.

İçduygu, A. (2004) "Demographic Mobility and Turkey: Migration Experiences and Government Responses", *Mediterranean Quarterly*, 15(4): 88-99.

İçduygu, A. ve Toktaş, Ş. (2003) "How do Smuggling and Trafficking Operate via Irregular Border Crossings in the Middle East? Evidence from Fieldwork in Turkey", *International Migration*, DOI: https://doi.org/10.1111/1468-2435.00222

İzdeş, Ö. ve Memiş, E. (2018) "Türkiye"de Yaşlı Bakımı ve Kadın İstihdamı" Ünlütürk Ulutaş, Ç (der.) *Feminist Sosyal Politika: Bakım, Emek, Göç*, Notabene, İstanbul, 99-140.

Kamp, M. ve Nurdinova, S. (2022) "Uzbek Migrants in Türkiye: Gender, Satisfaction in Türkiye, and Return Intentions", *Region*, 11(2): 193-210.

Kanybekova, A. ve Shin, J.J. (2019) "Regulating International Labour Migration in Kazakhstan: The Case of Migrant Domestic Workers", *Journal of Democracy and Human Rights*, 19(3): 97-125.

Karachurina, L., Florinskaya, Y. ve Prokhorova, A. (2018) "Higher Wages vs. Social and Legal Insecurity: Migrant Domestic Workers in Russia and Kazakhstan", *Journal of International Migration and Integration*, DOI: https://doi.org/10.1007/s12134-018-0625-6

Keough, L.J. (2015) *Worker-Mothers on the Margins of Europe*, Indiana University Press, Bloomington.

Keough, L.J. (2006) "Globalizing Postsocialism: Mobile Mothers and Neoliberalism on the Margins of Europe", *Anthropological Quarterly*, 79(3): 431-461.

Kharas, H.J., Pinto, B. ve Ulatov, S. (2001) "An Analysis of Russia's 1998 Meltdown: Fundamentals and Market Signals", *Brookings Papers on Economic Activity*, 32(1): 1-68, https://www.brookings.edu/wp-content/uploads/2001/01/2001a_bpea_kharas.pdf&ved=2ahUKEwi0pp2Ur4KNAxVjBNsEHYaeDc8QFnoECBwQAQ&usg=AOvVaw28MymJGsAslP7vN_VUZP4E

Kınıkoğlu, C.N., Sadıkoğlu, Z.Z. ve Yaman, F. (2023) "Göçmen Bakıcı ve Anne Arasında İlişkisel Müzakere Süreçleri: Bakıcılıktan Kurgusal Akrabalığa", *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, DOI: https://doi.org/10.26650/SJ.2022.43.2.0036

Kirişçi, K. (2002) "Immigration And Asylum Issues In Eu-Turkish Relations: Assessing Eu's Impact On Turkish Policy And Practice" Lavenex, S. ve Uçarer, E.M. (der.) *Migration and the Externalities of European Integration*, Lexington Books, Maryland, 125-143.

Levin, I. (2023) "The Migrant House: The Meaning of Its Architecture And Materiality" Boccagni, P. (der.) *Handbook on Home and Migration*, Edward Elgar Publishing, Cheltenham, 66-76.

Light, M.A. (2012) "What Does It Mean to Control Migration? Soviet Mobility Policies in Comparative Perspective", *Law & Social Inquiry*, 37(2): 395-429.

McAuliffe, M. ve Oucho, L.A. (2024) *World Migration Report 2024*, International Organization for Migration, https://publications.iom.int/books/world-migration-report-2024

Mezzadra, S. ve Neilson, B. (2013) *Border as Method, or, the Multiplication of Labor*, Duke University Press, Durham, NC.

Millman, H. (2013) "Mothering from Afar: Conceptualizing Transnational Motherhood", *The University of Western Ontario Journal of Anthropology*, DOI: https://doi.org/10.5206/uwoja.v21i1.8939

Morawska, E. (2000) *Transnational Migrations in the Enlarged European Union: A Perspective from East Central Europe*, European University Institute Working Paper RSC No. 2000/19, https://cadmus.eui.eu/bitstream/handle/1814/1659/2000_EUI%20WP_RSCAS_019.pdf?sequence=1

Morokvasic, M. (2004) "'Settled in Mobility': Engendering Post-Wall Migration in Europe", *Feminist Review*, DOI: https://doi.org/10.1057/palgrave.fr.9400154

Narkowicz, K., Gawlewicz, A. ve P dziwiatr, K. (2025) *Migration and Race: Central and Eastern European Perspectives*, Routledge, New York.

Nurdinova, S. (2018) "Socio-Economic Factors Affecting Uzbek Labor Migrants in Turkey" Laruelle, M. ve Schenk, C. (der.) *Eurasia on the Move: Interdisciplinary Approaches to a Dynamic Migration Region*, Central Asia Program, Washington, DC: The George Washington University, 119-129, https://centralasiaprogram.org/memos-and-ebooks/eurasia-on-the-move-interdisciplinary-approaches-to-a-dynamic-migration-region/

Özçürümez, S. ve Yetkin, D. (2014) "Limits to Regulating Irregular Migration in Turkey: What Constrains Public Policy and Why?", *Turkish Studies*, 15(3): 442-457.

Özyeğin, G. (2000) *Untidy Gender: Domestic Service in Turkey,* Temple University Press, Philadelphia.

Paksoy, M. (2017) *Encountering the Armenian Community: Experiences of Armenian Domestic Workers in İstanbul*, Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, ODTÜ Medya ve Kültürel Çalışmalar Bölümü, Ankara.

Parla, A. (2007) "Irregular Workers or Ethnic Kin? Post-1990s Labour Migration from Bulgaria to Turkey", *International Migration*, 45(3): 157-181.

Parreñas, R.S. (2021) "The Mobility Pathways of Migrant Domestic Workers", *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 47(1): 3-24.

Pérez-Caramés, A. ve Martínez-Buján, R. (2016) "Migrant Care and the Production of Fictive Kin" Kroløkke, C., Myong, L., Adrian, S.W. ve Tjørnhøj-Thomsen, T. (der.) *Critical Kinship Studies*, Rowman & Littlefield, Washington, DC, 83-100.

Resurreccion, B.P. ve Van Khanh, H.T. (2007) "Able to Come and Go: Reproducing Gender in Female Rural-Urban Migration in the Red River Delta", *Population, Space and Place*, 13(3): 211-224.

Rotkirch, A., Zdravomyslova, E. ve Tkach, O. (2012) "Making and Managing Class: Employment of Paid Domestic Workers in Russia" S. Salmenniemi (der.) *Rethinking Class in Russia*, Ashgate, Londra, 129-148.

Saparova, M. (2023) "Outsourcing Domestic Care: Gendered Labour Mobility And Ambiguities Of Turkmen Migrant Work In Istanbul" de la Croix, J.F. ve Reeves, M. (der.) *The Central Asian World*, Routledge, Londra, 253-269.

Serperi, S. (2024) "Consent, Resistance, and Gender Identity in Social Reproductive Work: The Case of Georgian Migrant Women in Turkey", *Australian Feminist Studies*, 38(117): 304-320.

Silvey, R. (2004) "Transnational Domestication: State Power and Indonesian Migrant Women in Saudi Arabia", *Political Geography*, 23(3): 245-264.

Simmel, G. (2008) "The Stranger" Oakes, T.S. ve Price, P.L. (der.) *The Cultural Geography Reader*, Routledge, New York, 323-327.

Toksöz, G. ve Ulutaş Ünlütürk, Ç. (2012) "Is Migration Feminized? A Gender- And Ethnicity-based Review Of The Literature On Irregular Migration To Turkey" Paçacı Elitok, S. ve Straubhaar, T. (der.) *Turkey, Migration and the EU: Potentials, Challenges and Opportunities*, Hamburg University Press, Hamburg, 85-113.

Torebekova, Z., Bokayev, B. ve Davletbayeva, Z.Z. (2019) "Labor Migration In Kazakhstan: Challenges and Opportunities", *Серия Гуманитарная*, 2: 1811-1815, https://repository.apa.kz/handle/123456789/271

Trần, A.N. (2023) "Bilateral Labor Agreement with Gendered and Unfree Labor: Vietnamese Women Domestic Workers in Saudi Arabia", *Journal of Labor and Society*, 27(3): 370-396.

Turaeva, R. (2022) "Propiska Regime Regulating Mobility And Migration In Post-soviet Cities", *Cities*, DOI: https://doi.org/10.1016/j.cities.2021.103478

Ünlütürk Ulutaş, Ç. (2015) "İş ve Aile Yaşamını Uzlaştırma Politikaları: Türkiye"de Yeni Politika Arayışları", *Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 70(3): 723-750.

White, A. (2022) "Post-Socialist Mobility Cultures", *Polish Sociological Review*, 220(4): 443-456.

Gøsta Esping-Andersen'le söyleşi:* "Erken çocukluk eğitimi refah devletlerinin odaklanması gereken başlıca alandır"

*Melisa Yıldırım***

• *"Refah devleti sosyal politikalardan fazla bir şey, özgün tarihî bir yapı, devletin ne olmaklığının açık bir yeniden tanımlanışı şeklinde anlaşılmalıdır,"*[1] *diyorsunuz. Günümüzdeki refah rejimlerini ve sosyal politikaları nasıl değerlendiriyorsunuz, bu kavramlar nasıl bir dönüşüm geçirdi ve hâlâ varlığını sürdürüyor mu?*

– Bence başlangıç noktası, aslında tek bir refah devleti olmadığını, farklı türlerde refah devletleri olduğunu vurgulamak olmalı. *Three Worlds*[2] (*Üç Dünya*) adlı, kapitalizmin ilk evreleri hakkında yazdığım kitapta da belirttiğim gibi, özellikle Avrupa'da ve gelişmiş OECD ülkelerinde refah devletlerinin oldukça farklı yapılandırmaları ve özellikleri bulunuyor.

Yani başlangıç noktası, belirli bir politika türüyle şu anda konuşmakta olduğumuz refah devleti türü arasındaki bağlantıdır. Tüm refah devletlerinin –ister sosyal demokrat tipte olsun, ister liberal, ister daha muhafazakâr– temelinde belli başlı sosyal politikalar yer alır. Ancak bir ülkenin sosyal politika uygulamış olması, mutlaka bir refah devleti inşa ettiği anlamına gelmez. Peki bir refah devletini refah devleti olmayan bir yapıdan ayıran temel kavramlar nelerdir? Ben iki ya da üç temel ilke olduğunu söylerdim.

Birinci ilke, sosyal politikaların vatandaşların yaşamları boyunca karşılaşabilecekleri temel risk alanlarını kapsamasıdır. İşsizlik, hastalık, sakatlık ya da çalışma gücünün kaybı riski vardır. Yaşlılık riski artık çalışamayacak durumda olunduğunda yoksulluk riski doğar, eğer bir tür emeklilik geliri yoksa. Yani bu temel risk alanlarını kapsayacak birtakım unsurların yerli yerinde olması gerekir.

(*) Söyleşi, 14 Şubat 2025 tarihinde *Zoom* üzerinden İngilizce gerçekleştirilmiştir.

(**) Editör, etnolog. melisayildirim269@gmail.com

1 Buğra, A. ve Keyder, Ç. (2006) *Sosyal Politika Yazıları,* İletişim, İstanbul.

2 Esping-Andersen, G. (1990) *The Three Worlds of Welfare Capitalism,* Princeton University Press, Princeton, NJ.

Bence ilginç ve tartışmaya değer olan şeylerden biri de, bu risk yelpazesinin zamanla değişiyor olmasıdır. Örneğin, otuz-kırk yıl öncesine kıyasla, bugün yeni yüksek teknoloji ekonomisiyle bağlantılı olarak çok daha fazla zihinsel beceri, bilişsel yetenek ya da eski sanayi ekonomisinin gerektirdiğinden oldukça farklı türde yetenekler gerektiren bir risk alanıyla karşı karşıyayız. Yani bugün doğan bir kişinin... örneğin sen Türkiye'desin, Ankara'da değil mi?

• *Evet, Ankara'da yaşıyorum.*

– Bugün Ankara'da doğan bir çocuğun, gelişim sürecinde büyük bir riskle karşı karşıya kalma ihtimali var: Bu çocuk, yeni ekonomide iş bulabilecek mi ve iyi bir yaşam sürebilecek mi? Eğer bu çocuk herhangi bir beceriye sahip değilse –örneğin vasıfsız bir fabrika işçisi olacaksa– bu tür işgücü piyasası ya ortadan kalktı ya da çok hızlı biçimde yok oluyor. Bu nedenle, gereken beceri türlerinde bir değişim yaşanıyor.

İşte bu yüzden özellikle İskandinav refah devletlerinde son yirmi yılda kaynaklar ve politika beceriye yatırım yapmaya veya yetişkin olup da gerekli becerileri edinememiş bireylerin bu eksikliklerini telafi etmeye kaydı. Çünkü bu bireylerin yeni ekonomide rekabet edebilmeleri, düzgün bir iş ve gelir elde edebilmeleri için bu becerilere sahip olmaları gerekiyor. Bu doğrultuda, yeni bir anlayış ve yeni bir dizi politika ortaya çıktı. İskandinav ülkelerinde bu politikalara "aktifleştirme politikaları" deniliyor: Nüfusun insan sermayesi, becerileri ve ileri bir ekonomide işlev görebilme yeteneği açısından aktif hale getirilmesi hedefleniyor.

Dolayısıyla refah devletine yeni bir boyut eklendi ve bu boyut yeni bir politika merkezine bağlandı. Bazı refah devletleri bu yönde ilerledi, bazıları ise ilerlemedi. Örneğin, Akdeniz refah devletleri –Güney Avrupa ülkeleri– bu tür sosyal yatırım politikalarına ciddi şekilde başlamış değil. Aynı durum liberal refah devletleri –Amerika Birleşik Devletleri, Britanya vb.– için de geçerli. Bu ülkelerde insanların ihtiyaç duydukları şeyleri piyasadan edinebilecekleri varsayılıyor. Yani piyasanın mükemmel işlediği kabul ediliyor ve bu nedenle bu tür yatırımlar sosyal politika gündeminin bir parçası sayılmıyor.

Bir yandan da sosyal politika seçenekleri zamanla değişiyor; bu değişim siyasal ekonomideki değişimlerden kaynaklanıyor. Bir refah devletinin ne olduğu veya hangi türden bir refah devleti olduğu, sosyal politikaların riskleri nasıl kapsadığı ve vatandaşların bireysel risklerini güvence altına alma biçimleriyle tanımlanıyor.

Örneğin, İskandinav geleneğinde evrensel, sabit oranlı emeklilik sistemi vardır – herkes yaşlandığında aynı miktarda emeklilik maaşı alır. Vergi ödeyip ödemediğiniz, çalışıp çalışmadığınız fark etmez. Milyoner olsanız bile maaş alırsınız. Ben Danimarkalı doğduğum için, emeklilik yaşına geldiğimde otomatik olarak bu emekli maaşını alacağım.

Buna karşılık Almanya gibi bir refah devleti bunu yapmaz. Alman sistemi büyük ölçüde istihdam ilişkisi üzerinden, yani işiniz aracılığıyla işleyen sosyal sigorta sistemine dayanır. Yani işi olmayan insanlar –bu, geleneksel olarak kadınlar anlamına geliyordu– hayatlarının sonunda emeklilik hakkına sahip olmazlar. Çünkü sistem tamamen farklı ilkelere göre kurulmuştur ve bireylerin gelir risklerine sunduğu güvence çok farklıdır.

İşte bu yüzden "refah devleti" değil, "refah devleti türleri"nden söz etmeliyiz. Çünkü sosyal korumanın nasıl organize edildiği bu türleri tanımlar.

• *Bu alanda çalışmaya nasıl karar verdiniz?*

– Bu uzun bir hikâye. Aslında demografi alanına yönelmek istiyordum; yükseköğrenimimin ilk kısmını Danimarka'da, yani vatandaşlığımın bulunduğu ülkede gerçekleştirdim. Ancak Danimarka'da demografi alanı mevcut değildi ve ben gerçekten bu alanda çalışmak istiyordum. Bu nedenle Amerika Birleşik Devletleri'ne, Wisconsin Üniversitesi'ne gittim. O dönemde Wisconsin, ABD'de demografi eğitimi açısından en üst düzeyde kabul edilen yerdi, gerçekten en iyisiydi. Girmeyi başardım ve çok mutlu oldum. Fakat bir süre sonra bunun benim için biraz sıkıcı olduğuna karar verdim. Bu yüzden alan değiştirerek doktora tezimi sosyal demokrasi üzerine yazdım.

Tezimdeki temel soru şuydu: Neden bazı ülkelerde güçlü bir sosyal demokrasi mevcutken diğerlerinde yok? Bu çerçevede ülkeler arasında karşılaştırmalı bir analiz yaptım. Tezim, demografiyle doğrudan ilgisi olmayan bir konu hakkındaydı. Sonrasında bu çalışmayı kitap olarak yayımladım ve oldukça olumlu tepkiler aldı. Kitap, sosyal demokrasiyi bir refah devleti tipi olarak değil, siyasal bir olgu olarak anlamaya yönelik ilk ciddi girişimlerden biri kabul edildi.

Doktora sonrasında Harvard Üniversitesi tarafından genç bir öğretim üyesi olarak işe alındım. Bir yıllık akademik izin hakkım vardı. O sıralarda Stockholm'de bulunan Profesör Walter Korpi, beni bir projesine davet etti. Projenin amacı, on sekiz refah devleti arasında karşılaştırma yapabilmek için çeşitli refah göstergeleri geliştirmekti. Bana, "Gelip bu göstergeleri ve refah devletine ilişkin verileri geliştirmemize yardım eder misin?" diye sordu. Bu süreç böylece başlamış oldu. Çok ilginç buldum ve kabul ettim. Bir yıl boyunca Stockholm'de çalıştım ve bu alana gerçekten yoğunlaştım.

Bu süreçte, refah devleti tiplerini analiz ederken "meta olmaktan çıkarma" (*decommodification*) kavramını geliştirdim. Bu kavram, sosyal politikaların bireyleri piyasaya tamamen bağımlı olmaktan ne ölçüde koruduğunu ifade eder – yani bireylerin emeğini satmak zorunda kalmaksızın geçinebilmelerini. Ayrıca refah devletlerinin toplumsal tabakalaştırma özellikleriyle de ilgilendim. Bazı sistemler nüfusu zengin-yoksul, güçlü-zayıf, toplumsal statü ya da istihdam biçimi gibi ölçütlerle tabakalaştırırken, örneğin Almanya'da yüksek dereceli beyaz yakalılar, düşük dereceli beyaz yakalılar, işçiler ve kamu

çalışanları için ayrı sigorta programları vardı. Yani sosyal olarak ayrışmış bir sistem vardı.

Buna karşılık, daha önce de belirttiğim gibi, İskandinav ülkeleri herkese eşit muamele ilkesini benimsemişti. Bu çerçevede tabakalaşma biçimleri farklılaşıyordu. Ben de bu konulara odaklanarak *The Three Worlds of Welfare Capitalism*[3] (*Refah Kapitalizminin Üç Dünyası*) adlı kitabımı yazdım. Süreç böyle başladı ve gelişti. Bir noktada refah devletiyle ilgili konularda yıllarımı harcadıktan sonra, tekrar demografiye dönme kararı aldım. Son on-on iki yıldır neredeyse yalnızca demografi –özellikle aile demografisi– alanında çalışıyorum.

• *Peki sosyal politikalar sizin hayatınızı nasıl etkiliyor?*

– Emeklilik yaşına kadar sosyal politikalar yaşamımı çok fazla etkilemedi. Hiç işsiz kalmadım, COVID-19'a kadar ciddi bir sağlık sorunu yaşamadım, gençtim ve hep çalışmaya devam ettim – hâlâ da çalışıyorum ve emekli olmayı da pek istemiyorum. Ancak şu anda Danimarka'dan emeklilik maaşı alıyorum; daha önce de belirttiğim gibi bu evrensel ve sabit oranlı halk emekliliği sistemi kapsamında otomatik olarak bağlanıyor. Ayrıca İtalya ve İspanya'dan da prim esaslı emekli maaşları alıyorum. Yani oldukça yeterli bir emeklilik gelirim var; geçimimi sağlayacak düzeyde. İşte refah devletiyle kişisel düzeydeki ilişkim bu şekilde.

• *Yükselen sağın sosyal politikaları nasıl etkilediğini ve etkileyeceğini düşünüyorsunuz? Örneğin* tradwife *(Mormon klisesi tarafından desteklendiği bilinen, geleneksel cinsiyet rollerinin ve aile modelinin romantikleştirildiği içerikler) gibi internet akımları ile muhafazakâr söylemler popülerleştiriliyor. Gelenek ile ilişkilendirilen toplumsal cinsiyet rolleri hak taleplerini örtbas etmek için kullanışlı bir yöntem. Sizce, yükselen aşırı sağ ile refah devletlerinin çözülmesi arasında doğrusal bir ilişki var mı?*

– Evet, bu çok önemli bir soru. Çünkü yirmi yıl önce bu tür bir tartışma ortamı yoktu; sosyal medya yoktu. Oysa bugün sosyal medya var ve aşırı sağ, bu mecraları kullanarak çeşitli içerikler üretiyor, muhafazakâr görüşleri yaygınlaştırıyor.

Avrupa'daki yeni aşırı sağ partilerin çoğu aslında büyük ölçüde popülist ve göçmen karşıtı partilerdir. Temel ideolojik odak noktaları göçmen karşıtlığıdır. Ancak seçmen desteğini mobilize edebilmek ve etkili olabilmek için işçi sınıfına hitap etmeleri gerekir. Gerçekten de, bugün İskandinavya, Almanya, İtalya ve İspanya'daki yeni sağ partilere oy verenlerin önemli bir kısmı geleneksel işçi sınıfıdır. Bu seçmen kitlesi göçmenleri istememekle birlikte, refah devletinden de vazgeçmek istemez.

Dolayısıyla bu yeni sağ partiler, refah devletine saldırmak yerine onu desteklemek zorunda kalıyorlar. Seçmenlerinin talebi bu yönde olduğu için, refah

3 Esping-Andersen, G. (1990) *The Three Worlds of Welfare Capitalism*, Princeton University Press, Princeton, NJ.

devletinin çözülmesi yönünde bir politika gütmüyorlar. Suriyelileri ya da başka göçmen gruplarını ülkeden göndermek gibi dar hedeflere odaklanıyorlar, ancak sosyal devletin genel yapısını koruma eğilimindeler. Bu bakımdan, İskandinav ülkelerindeki Sosyal Demokrat Partilerle benzer bir duruş sergileyebiliyorlar.

Bu noktada oldukça ironik bir durum ortaya çıkıyor: Avrupa'daki yeni sağ hareketler, genel hatlarıyla refah devletini desteklemektedir. Bu durum, Amerika Birleşik Devletleri'ndeki yeni sağ ile önemli bir fark oluşturur. ABD'deki yeni sağ –özellikle Trump eksenindeki aşırı sağ– refah devletine karşıdır ve bu anlamda Avrupa'daki muadillerinden ayrılır. Dolayısıyla, ABD tipi yeni sağ hareketler, refah devletini çözmeyi hedeflerken, Avrupa'daki yeni sağ partiler seçmen tabanlarının talepleri doğrultusunda, refah devletinin devamından yanadırlar.

Küçük bir ekleme yapabilirim: Danimarka'da gözlemlediğimiz çok ilginç bir gelişme var. Danimarka, Avrupa'da yeni sağ –yani göçmen karşıtı– partilerin ilk geliştiği ülkelerden biriydi. Yeni sağ parti, diğer benzerleri gibi büyük ölçüde yalnızca göçmen karşıtlığına odaklanıyor, ancak diğer yandan sosyal demokrat refah devletini tamamen destekliyordu.

Bu bağlamda Danimarka'daki Sosyal Demokrat Parti, geleneksel işçi sınıfı tabanını yeniden kazanmak amacıyla, göçmen karşıtı politikaları benimsemeyi tercih etti. Bugün Danimarka'da gördüğümüz tablo şu: Yeni sağın tek ve en temel politikası olan "göçmen karşıtlığı" artık Sosyal Demokrat Parti tarafından da sahiplenildi. Bu strateji sayesinde Sosyal Demokratlar, yeni sağ partinin seçmen desteğini büyük ölçüde kendi bünyelerine çekmeyi başardılar. Bunun sonucu olarak, söz konusu yeni sağ parti neredeyse tamamen ortadan kalktı; bugün artık çok küçük bir siyasi yapı hâline geldi.

Ancak bu gelişmenin üzücü yönü şu: Sosyal Demokrat Parti, bu dönüşüm sürecinde bir anlamda yeni sağın belirli bir yönünü kendi kimliğine dahil etmiş oldu. Yani parti, göç politikası alanında yeni sağın ideolojik çizgisine yaklaşarak tarihsel çizgisinden kısmen sapmış durumda.

• *Klişe ama tartışılmaya ihtiyaç duyan bir soru: Kapsayıcı ve istikrarlı bir sosyal politika için kapitalizmle mücadele etmek gerekmez mi?*

– Hayır, bu görüş refah devleti uygulamalarıyla çürütülmüş durumdadır. Kapsayıcı refah devletleri oluşturmak için kapitalizmle mücadele etmek gerekmez. İsveç, Hollanda ve Almanya gibi ülkelerdeki refah devleti örnekleri bunu açıkça göstermektedir. Aksine, refah devleti büyük ölçüde kapitalist ekonomiyi desteklemek üzere gelişmiştir – örneğin beceri yatırımları yapmak, işçileri korumak ve benzeri uygulamalar yoluyla.

Bu durum, sanayi ilişkilerini çok daha barışçıl hale getirir. Yani refah devleti bu bağlamda kapitalizmi destekler, sürdürür ve hatta güçlendirir. Bugün dünyadaki en rekabetçi kapitalist ekonomilerden bazıları İsveç ve Danimarka'dadır. Bu ülkeler hem tamamen kapitalisttir hem de güçlü refah devletlerine sahiptir.

• *Jennifer Nedelsky* Part-Time for All: A Care Manifesto[4] *isimli eserinde emek piyasasında ne kadar "önemli" işlerle meşgul olsalar da herkesin bakım vermeyi deneyimlemesi gerektiğini, ücretli emeğe ve ücretsiz bakım emeğine dair toplumsal değerlerin dönüşmesi gerektiğini savunuyor. Milyonlarca kişinin hayatını etkileyecek kararlar alan siyasetçilerin bakım emeğine yabancılığını tehlikeli buluyor. Siz de "Yaşlılıktan doğan güçsüzlük gibi bazı toplumsal riskler 'demokratiktir' çünkü hepimizi etkilerler; işsizlik ve yoksulluk gibileri ise toplumsal olarak tabakalandırılmışlardır,"[5] şeklinde bir kategorizasyon sunuyorsunuz. Bunlardan hareketle temel sorumuz şu: Sosyal politikaların geliştirilmesinden kim sorumlu olmalıdır?*

– Herkesin bakım vermeyi deneyimlemesi gerektiğini söyleyen bir yazardan alıntı yaptınız. Bu yazara dair bilgim yok ama size bu konuyla ilgili yaptığım bir araştırmadan bahsetmek istiyorum. Bu araştırma, aile içinde kırılgan yaşlı bireylerin bakımına odaklanıyordu. Yani, Alzheimer hastası bir büyükbaba ya da büyükanne örneğinde olduğu gibi, artık kendi kendine yeterli olamayan bireylerin bakımı.

Bu bağlamda iki farklı bakım modeli var. İlki "aile temelli" model; bu genellikle şu anlama gelir: Bakımı neredeyse her zaman kız çocuk üstlenir; erkekler bu ilişkiden adeta silinmiş gibidir. Eğer yaşlının veya hasta bireyin durumu ağırsa, bu bakım işi tam zamanlı bir işe dönüşür ve bu da kız çocuğunu ücretsiz, görünmeyen bir emekle o role mahkûm eder. Bu durum, İtalya'da, İspanya'da, Yunanistan'da ve hatta Almanya'da yaygındır. Yani sosyal politikalarda, aile bireylerinden birinin –genellikle kadın– bu sorumluluğu üstlenmesi varsayılır. Almanya'da sosyal politika mevzuatında eskiden bu durum hukuki bir yükümlülük olarak bile tanımlanıyordu.

İkinci model ise bakım hizmetlerinin evrensel biçimde sunulduğu modeldir. Yani bir birey engelli haline gelmişse ya da bakım ihtiyacı oluşmuşsa, bakım hizmetleri kamu tarafından sağlanır. Bu modelin en ileri örneği İskandinav ülkelerinde geliştirilmiştir. Hollanda da bir dönem bu hizmetleri çok kapsamlı şekilde sunuyordu ancak zamanla büyük ölçüde bu hizmetleri geri çekti.

Peki İskandinav yaklaşımı nasıl işler? Eskiden yaşlı bireyler için "huzurevi" modeline dayanıyordu. Alzheimer gibi rahatsızlıkları olan yaşlılar bu kurumlara yerleştirilirdi. Bu merkezler genellikle yüksek kalitede olurdu; herkesin ayrı bir odası bulunur, profesyonel personel tarafından bakım sağlanırdı. Ancak zamanla şu ortaya çıktı: Yaşlı ve kırılgan bireyler bu kurumsal ortamlarda yaşamak istemiyorlardı; hayatlarının büyük kısmını geçirdikleri evlerinde kalmak istiyorlardı. Bunun üzerine, İskandinav ülkelerinde bakım politikalarının odağı tamamen değişti ve yaşlı bakım merkezlerinden evde bakım hizmetlerine kaydı.

4 Nedelsky, J. ve Malleson, T. (2023) *Part-Time for All: A Care Manifesto*, Oxford University Press, Oxford.

5 Buğra ve Keyder, *Sosyal Politika Yazıları*, s. 39-40.

Bu yeni modelde, birey tamamen kendi kendine bakamayacak duruma gelene kadar evde destekleniyor. Evde bakım personeli, bireyin evine gelerek yemek yapıyor, giyinmesine, yıkanmasına yardım ediyor, temel ihtiyaçlarını karşılıyor. Yani kişi evinden çıkmadan bakım hizmeti alıyor.

Benim yaptığım araştırmalarda ortaya çıkan ilginç bir bulgu şuydu: İskandinav modelinde, kız çocuklarının ya da kadın aile bireylerinin tam zamanlı bakıcı rolüne hapsolmasına gerek kalmıyor. Böylece kadınlar kariyerlerine devam edebiliyorlar. Fakat daha da ilginç olan şu: Bu model sayesinde, aile bireylerinin genel olarak yaşlı bireyle ilgilenme oranı artıyor. Yani kız çocuğu tek başına tüm sorumluluğu üstlenmiyor; bunun yerine ailedeki herkes, ama daha kısa sürelerle, daha sık biçimde sürece katılıyor.

Tipik bir örnek: Torun, yaşlı bireyin evine uğruyor, ona kahve yapıyor, belki bir dilim kek veriyor, biraz sohbet ediyor, sonra evine dönüyor. Bu ziyaretler kısa ama çok daha sık gerçekleşiyor. Bu da bakımın bir aile içi yüke değil, toplumsal bir sorumluluğa dönüşmesini sağlıyor.

Araştırmamda şu bulguya ulaştım: İskandinav ülkelerinde erkeklerin bakım süreçlerine katılma olasılığı, Güney Avrupa'ya kıyasla dört kat daha fazladır. Çünkü erkekler, bu işin onları tam zamanlı bir görevle sınırlamayacağını bildiklerinde gönüllü olarak katkı sunmaya daha istekli oluyorlar.

• *Yaşlı ve hasta bakımının aileye ve nihayetinde de ailedeki kadınlar ve lgbti+'lara bırakılması devletin sosyal politikadan tasarruf etmesini sağlayan ekonomipolitik bir strateji olarak okunabilir. Peki çocuk bakımının da sadece biyolojik aileye bağlı kılınması bizi hem kolektif toplumsallıktan hem de hak taleplerinden uzaklaştıran bir strateji olarak görülebilir mi?* Tamamlanmamış Devrim'e[6] *yazdığınız teşekkürde James Heckman'ın ayak izlerini takip ettiğinizi söylemiştiniz. Dolayısıyla çocuk bakımının örgütlenmesine dair görüşlerinizi özellikle sormak istedim.*

– Erken çocukluk bakımı ya da okul öncesi bakım hizmetleri çift yönlü bir öneme sahiptir. İlk olarak, bu hizmetler annelerin işgücüne geri dönmesini mümkün kılar. Yani anneler yıllarca çocuk bakımına bağlı kalmak zorunda kalmaz. Böylece anne, meslekî yaşamına devam eder, kariyerini sürdürebilir. Bu da hem bireysel geliri hem de aile gelirini olumlu yönde etkiler. Bu birinci avantajdır.

İkinci avantaj ise pedagojik açıdan yüksek kaliteli çocuk bakımının çok büyük bir yatırım etkisi taşımasıdır. Neden? Çünkü çocuklarda bilişsel gelişimin en kritik yaşları 3, 4, 5 ve 6'dır – yani okul öncesi dönem. Çocuğun ileride iyi bir eğitim alabilmesi, akademik başarı gösterebilmesi için gerekli olan bilişsel temeller bu yaşlarda atılır. Eğer bu dönemde evrensel ve yüksek kaliteli, pedagojik olarak aktif çocuk bakım hizmetleri sağlanırsa –yani hem yoksul bir ailenin

6 Esping-Andersen, G. (2011) *Tamamlanmamış Devrim: Kadınların Yeni Rollerine Uymak*, çev. Çağatay, S., İletişim, İstanbul.

çocuğu hem de zengin bir ailenin çocuğu aynı sistem içinde bu hizmetten faydalanırsa– sosyal hareketlilik için çok güçlü bir zemin oluşturulmuş olur.

Bu durumda, daha az ayrıcalıklı ailelerden gelen çocuklara pozitif bilişsel uyarım verilmiş olur. Bu da onların okul başarısını artırır; daha ayrıcalıklı çocuklarla aralarındaki bilişsel farkı azaltır. Orta ve üst sınıf çocukları her zaman için okulda işçi sınıfından gelen çocukların önünde başlar; ancak işçi sınıfı çocuklarına güçlü bir başlangıç sunarsanız, yani yüksek kaliteli erken çocukluk hizmeti sağlarsanız, eğitim hayatına daha eşit bir zeminde başlarlar.

Psikolojik araştırmalar bize şunu gösteriyor: Okul öncesinde yüksek kaliteli bakım almış bir çocuk, ilkokula başladığında, bu imkâna sahip olmayan yaşıtlarına kıyasla bir yıl önde olur. Yani çocuk bakım hizmetleri sadece annelerin kariyerleriyle anneliği uzlaştırmak için değil, aynı zamanda insan sermayesine yapılan uzun vadeli bir yatırım olarak da değerlendirilmelidir.

Üstelik bu yatırım, ülkenin insan sermayesini daha eşit biçimde dağıtmasını sağlar. Yeni yüksek teknolojiye dayalı ekonomilerde, düşük bilişsel kapasiteye ve eğitime sahip geniş bir nüfusa sahip olmak ciddi bir dezavantajdır. Eğer çocukların zihinsel kapasitelerini baştan eşitleyebilirseniz, daha adil ve daha rekabetçi bir insan sermayesi dağılımı elde etmiş olursunuz.

• *Peki size göre ideal bir sosyal devlet ve sosyal politika nasıl olmalı ve bu ideal sistemde bakım emeği nasıl örgütlenmeli?*

– Sanırım daha önce yaşlılar, engelliler ve çocuklar için bakım hizmetlerinden bahsederken bunu söylemiştim. Görüşüme göre, ideal refah devleti, sadece bakım hizmetlerine ve işsiz insanlara para vermeye değil, sosyal yatırıma odaklanan bir devlettir. Tüm çocuklara yatırım yapmak, işsizlik yardımları ve diğer klasik refah hizmetlerine gelecekte çok daha az harcama yapmanıza olanak sağlar ve bu çok daha verimlidir. Bugünün gelişmiş ekonomileri için ideal refah devleti tasarımı, sadece geliri ihtiyacı olanlara yeniden dağıtmaktan odak noktasını alıp, güçlü hizmetlere yatırım yapmayı tercih eden bir tasarımdır. Bu, belki de "sosyal hizmetler refah devleti" olarak adlandırılabilir.

Özellikle çocuk bakımında, iki temel kriteri içeren bir temele dayanır: 1) Evrensel kapsama sahip olmak ve özellikle düşük gelirli ve düşük eğitimli ebeveynlerden gelen çocukların aktif katılımını sağlamak, 2) Yüksek kaliteli pedagojik seviyelerde olmak, böylece bu hizmetler yalnızca çocukları bir çocuk bakım merkezine park etmekle kalmaz, aynı zamanda çocukların optimal bilişsel gelişimine yatırım yapar. Bence bu, bugünün gelişmiş refah devletlerinin odaklanması gereken temel nokta olmalıdır.

Muhafazakâr orta sınıfları yeniden düşünmek

*Aksu Akçaoğlu**

Özet: Bu makale, sınıfların ilişkisel gerçekliğine dair bir incelemeyi Türkiye'deki muhafazakâr orta sınıflar üzerinden yürütüyor. Pierre Bourdieu'nün geliştirdiği ilişkisel sosyolojide, toplumsal hayatta değerli olan kaynaklara benzer çeşitlilikte ve hacimde sahip olan failler topluluğu kendiliğinden sınıf değildir. Kâğıt üzerindeki bu analitik sınıflar ancak bir sözcü tarafından temsil edildiklerinde pratik bir gerçekliğe sahip olurlar. Türkiye'de orta sınıf toplumsal konumu işgal eden muhafazakâr faillerin özgün bir sınıfa dönüşümü ancak Millî Görüş Hareketi'nin sözcülüğüyle mümkün olabilmiştir. Muhafazakâr orta sınıflar, bir taraftan geliştirdikleri fikirlerle ve verdikleri destekle Millî Görüş Hareketi'nin kurumsallaşmasında kritik rol oynarlarken, Millî Görüş Hareketi de geliştirdiği politikalar ve ürettiği siyasi temsil aracılığıyla muhafazakâr orta sınıfların genişlemesinde ve hayat tarzının biçimlenmesinde büyük pay sahibi olmuştur. Bu çift yönlü güçlü ilişki, bugüne dek istikrarlı bir şekilde sürse de önemli dönüşümler geçirmiştir. Bu makalede, muhafazakâr orta sınıfların son yarım yüzyılda geçirdiği dönüşümleri 1967'de İzmir'de kurulan Akevler Kooperatifi ve 2002'de Adalet ve Kalkınma Partisi'nin iktidara gelmesinin ardından çok katlı lüks binaların ve sitelerim mantar gibi çoğaldığı, eski bir gecekondu mahallesi olan Çukurambar örnekleri üzerinden inceliyorum. Makale, siyasi temsil bağlarının muhafazakâr orta sınıfların dönüşümünde oynadığı iki kritik role odaklanıyor: İlk olarak, 1970-1980 yılları arasında Türkiye'nin geçirdiği çalkantılı dönemde, Milli Nizam Partisi'nin Milliyetçi Cephe koalisyonlarının parçası olarak geliştirdiği ve Adalet ve Kalkınma Partisi iktidarında zirve yapan eğitim politikalarının muhafazakâr kültürel sermayenin göreceli değerinin artmasında ve muhafazakâr orta sınıfların genişlemesinde oynadığı role dikkat çekiyor. Ardından da Millî Görüş Hareketi'nden Adalet ve Kalkınma Partisi'ne geçişin muhafazakâr orta sınıfların hayat tarzı üzerinde yarattığı etkiyi ele alıyor ve 1970-2000 yılları arasındaki muhalif, dayanışmacı ve çileci hayat tarzının, 2002 sonrasında piyasa değerleriyle uyumlu hale gelmesiyle ortaya çıkan sonuçları tartışıyor.

Anahtar sözcükler: Pierre Bourdieu, muhafazakâr orta sınıflar, Akevler Kooperatifi, Milli Görüş Hareketi, Adalet ve Kalkınma Partisi, kültürel sermaye.

(*) Doç. Dr., Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, aakcaoglu@ankara.edu.tr.

Giriş

Sıcak gündemi ilgilendiren bir araştırma yürütmenin, gündemin çizdiği sınırlar içinde tartışılmak gibi bir tehlikesi bulunuyor. Yayımlandığı 2018'den bugüne kadar geçen altı yıl içinde, *Zarif ve Dinen Makbul*'ün böyle bir kaderi paylaştığını düşünüyorum. Bu makalede *Zarif ve Dinen Makbul*'de dağınık halde bulunan ya da yeterince açık tartışılmayan sınıfların ilişkisel gerçekliğine dair perspektifi,[1] muhafazakâr orta sınıflar üzerinden tartışmayı amaçlıyorum.[2]

Orta sınıflar, 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren tabakalaşma tartışmalarının odağında yer almaktadır. Taşıdıkları kritik önem, modern toplumlarda sınıflar arası sosyal hareketlilik ve eğitim arasındaki kuvvetli bağa, gerek özel sektörde gerekse kamu sektöründe giderek yaygınlaşan bürokratik örgütlenme biçiminin talep ettiği uzmanlıkla yükseköğrenimde edinilen donanım arasındaki güçlü ilişkiye ve sonuç olarak eğitimli nüfusun hızla genişlemesine dayanmaktadır. Ne üretim araçlarının mülkiyetine sahip olan ne de hayatını bedensel emek gücüyle kazanan orta sınıfların özgün konumu (Poluntzas, 1975), pek çok sosyolojik araştırmanın konusu oldu. Orta sınıfların profili, gerçekten de bir sınıf olup olmadıkları, sınıf mücadelesinde işçi sınıfı ve burjuvazi arasından hangisine yakın oldukları, toplumsal değişimde oynadıkları roller, geçirdikleri tarihsel dönüşümler, yoğunlaştıkları sektörler ve geliştirdikleri hayat tarzları sosyolojik araştırmaların en yaygın temalarını teşkil etti.[3] Türkiye'de orta sınıfları konu alan akademik çalışmalar, 2000'den sonra büyük bir artış ve çeşitlilik sergilese de orta sınıfların tarihsel kökleri geç Osmanlı toplumuna uzanır.[4] Mardin'e (2003) göre, Osmanlı devletinin çöküş dönemine damgasını vuran kapitülasyonlar, ticaretin yabancıların elinde yoğunlaşmasını tetikleyerek yerli tüccarların çocukları için alternatif bir gelecek tasarlamalarıyla neticelendi: Buna göre, ticaretin kendileri için sunduğu gelecek beklentileri giderek daralan yerli tüccarlar, çocuklarını yüksek eğitim alarak bürokraside çalışmaya teşvik etti. Bu tarihsel süreç, Osmanlı reformculuğunda ve onun tasarlanmamış bir sonucu olan Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşunda merkezî bir rol oynayan bürokratın toplumsal güzergâhı için can damarı olmuştur. Kendi varoluşları eğitime bağlı olan asker ve sivil bürokratlar, beklenebileceği gibi, kurdukları yeni düzenin

1 Bu konuya dair Türkçedeki önemli bir başvuru kaynağı için bkz. (Öğütle ve Çeğin, 2010).

2 Bu makale, 2017'de Orta Doğu Teknik Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde savunduğum ve 2018'de *Zarif ve Dinen Makbul: Muhafazakâr Üst-Orta Sınıf Habitusu* başlığıyla İletişim Yayınları tarafından basılan doktora tezimde dağınık ve parçalı halde bulunan orta sınıf tartışmalarının genişletilmiş ve geliştirilmiş bir versiyonudur.

3 Orta sınıflara dair kuramsal çalışmaların 1990'a kadar büründüğü genel manzaraya dair özlü bir tartışma için bkz. (Wacquant, 1991). Orta sınıf literatürünün çağdaş manzarası hakkında önemli bir kaynak için bkz. (Butler ve Savage, 2013). Orta sınıflara dair küresel bir perspektif için bkz. (Banerjee ve Duflo, 2008).

4 Türkiye'de orta sınıf literatürünün ana hatlarını çıkaran iki önemli çalışma için bkz. (Arslan, 2012; Kaya ve Suzuki Him, 2020).

kalbine eğitimi yerleştirdiler. Erken Cumhuriyet dönemine temel karakterini veren kültürel devrimleri sürekli kılacak insan kaynağının oluşumunda eğitime yapılan vurgu, hiç tasarlanmamış olsa da orta sınıfların oluşumunu teşvik etti. Cumhuriyet devrimlerinin bir diğer tasarlanmamış sonucu olan sembolik kutuplaşma ise orta sınıfların muhafazakâr fraksiyonlarının oluşumunu tetikledi. Sembolik kutuplaşma, siyasi mücadelelerin kaynaklık ettiği "rakip algı, beğeni, düşünce ve eylem şablonları" arasındaki çatışmalı ilişkiyi ifade eder (Akçaoğlu, 2018). Cumhuriyet, eski rejimi yıkmakla kalmadı, aynı zamanda eski rejimdeki toplumsal koşulların bedenselleşmesiyle oluşan eğilimler setini, geleneğin boyunduruğu olarak damgaladı. Devrimlerin tasarlanmayan sonucu, yeni rejimle uyumsuzluğu simgeleyen geleneksel bedenin bir mutsuz bilinç hapishanesine dönüşümü oldu. Geleneksel bedene yurt kurmuş bu mutsuz bilinç, Cumhuriyet'e karşı muhafazakâr muhalefetin teşkiline can suyu oldu. Orta sınıfların laik fraksiyonlarıyla Cumhuriyet devrimleri arasında nasıl hayati bir bağ varsa, muhafazakâr orta sınıfların genişlemesiyle İslâmcı muhafazakârlığın yükselişi arasında da benzer bir paralellik vardır. Bu çalışmada muhafazakâr orta sınıflar ve siyaset arasındaki kuvvetli bağı, Kasım 2012-Haziran 2013 arasında Çukurambar'da yürüttüğüm etnografik çalışmanın verilerinden yola çıkarak Pierre Bourdieu'nün özgün sınıf yaklaşımıyla ele alıyorum.

Pierre Bourdieu'de sınıfların ilişkisel gerçekliği

Pierre Bourdieu'nün geliştirdiği ilişkisel perspektifte sınıfların pratik gerçekliği, toplumsal dünyanın çoğul ve çok boyutlu iktidar mücadelelerinin doğurduğu ayrımlar tarafından teşkil edilir. İlk olarak, çeşitli sermaye türlerinin eşitsiz dağılımı neticesinde bir konumlar topografyasına dönüşen toplumsal uzamda failler, sahip oldukları sermaye karması ve hacmiyle uyumlu toplumsal konumlara dağılır (Bourdieu, 2013a). Bu ilk aşama, kuramsal tartışmaların saplanıp kaldığı analitik sınıfları inşa eder. Fakat sınıfların pratik gerçekliği mekanik değildir; başka bir deyişle, benzer varoluş koşullarını paylaşan failler (benzer ailelerde büyümüş, benzer okullarda eğitim almış, benzer işlerde çalışan ve birbirine yakın gelire sahip olan failler) kendiliğinden sınıf oluşturmazlar. Çünkü toplumsal dünyadaki ayrımlar, sadece çeşitli sermaye türleri üzerinde tekel kurmak amacıyla verilen somut iktidar mücadelelerinden ibaret değildir. Sınıfların tarihsel oluşumu sınıflandırma mücadelelerinin ayrılmaz bir parçasıdır (Bourdieu, 2015). Etraflarında olup bitenleri, işgal ettikleri konumlarla uyumlu bir bakış açısıyla görmeye eğilimli failler, toplumsal dünyanın meşru temsilini üretebilmek için *sembolik mücadeleler*in parçası olurlar. Sembolik mücadeleler, toplumsal dünya hakkında konuşmaya yetkin failler arasında, kamusal tartışmaların yoğun bir şekilde yürütüldüğü siyaset alanı, kültürel üretim alanı, akademi alanı ve özellikle Türkiye söz konusu olduğunda eğitim alanı gibi alanlarda verildiği

gibi, gündelik hayatı dolduran okunacak kitap seçiminden misafirlere sunulacak menü tercihine, oy verilecek siyasi parti tercihinden arkadaş seçimine varıncaya değin, farklı alternatifler arasında makbul olanın hangisi olduğuna dair, çoğu zaman farkında olmadan dahil olduğumuz sınıflandırma mücadelelerinde de gözlemlenebilir (Wacquant, 2010). Toplumsal dünyanın meşru temsilini dayatmak üzerinden verilen sembolik mücadeleler, zihinsel yapıları tersyüz ederek somut toplumsal değişimin kapısını aralayabilir.[5]

Toplumsal dünya her ne kadar farklı sermaye türlerinin eşitsiz dağılmasının neticesinde kuvvetli bir biçimde yapılandırılmış olsa da semantik olarak esnektir. Dolayısıyla, farklı şekillerde tanımlanmaya açıktır. Başka bir deyişle, benzer varoluş koşullarını paylaşan failler bir sınıf teşkil edebilecekleri gibi, etnik, ırksal, dinî, toplumsal cinsiyet temelli ya da milli bir grup da oluşturabilirler (Akçaoğlu ve Wacquant, 2017). Öyleyse sınıfın tarihsel oluşumu, ilk olarak adlandırma meselesinin etrafındaki sembolik mücadelelerde düğümlenir (Bourdieu, 2013b). Gruplar kendiliğinden adlandırılmazlar; gruba vekalet etmeye soyunmuş bir sözcü (lider, parti ya da sendika) tarafından adlandırılırlar. Sözcü, grubu adlandırmakla kalmaz, grup mensuplarının kim olduklarını, nereden gelip nereye gittiklerini ve nasıl yaşamaları gerektiğini vazederek grubu tanımlar. İşte bu vekalet ilişkisi, grupların tarihsel oluşumunun içerdiği kaçınılmaz çelişkinin düğümlendiği noktadır: Gruplar var olabilmek için adlandırılmaya, dolayısıyla da bir sözcüye muhtaçtırlar; fakat tam da bu nokta, grupların kendi gerçekliği üzerindeki kontrolü kaybettiği, siyasi yabancılaşmanın zirve noktasıdır.[6] Vekalet ilişkisiyle bir sözcüye bağlanmış bir grup, kendi anlamını, sözcünün siyaset alanında işgal ettiği konumun özgün çıkarlarının tahrip edici etkilerine açmış olur.

Şimdiye kadar yürüttüğüm tartışmayı özetlemek gerekirse: 1) Failler sahip oldukları sermaye karması ve hacmiyle uyumlu toplumsal konumları işgal ederler. 2) Toplumsal konum yakınlığı, bir grubun varoluşunun somut temelidir fakat garantisi değildir. 3) Gruplar ancak adlandırıldıklarında gerçekten de var olurlar ve farklı biçimlerde adlandırılabilirler; sınıf grubun zorunlu adresi değildir. 4) İnşa edilmiş bir sınıfın ihmal edilmiş boyutu, sınıf gerçekliğinin teşkilinde vekalet bağlarının oynadığı kritik roldür. Sınıf sözcüsü, sınıfın, partinin ya da ülkenin temsilini değiştirerek sınıfın pratik gerçekliğine keyfi bir şekilde müdahale edebilir.

5 Sembolik devrim, Bourdieu külliyatının ihmal edişmiş merkezî temalarından biridir. Fransız sosyolog, Heidegger, Flaubert ve Manet üzerine yürüttüğü çalışmalarda, bu üç ismin zihinsel kategorileri tersyüz etmesinin farklı alanlarda nasıl yapısal dönüşümler ürettiğini belgeler. Sembolik devrimler, Bourdieu'nün özgün toplumsal değişim perspektifinin merkezinde yer alır. Bourdieu'nün geliştirdiği yaklaşıma yöneltilmiş en önemli eleştirilerden biri, ilişkisel sosyolojide bireye yeterince alan açılmamasına ilişkindir. Oysaki sembolik devrimler, bireylerin alanların yapısal gerçekliği içinde tetiklediği büyük toplumsal dönüşümlerdir. Ayrıntılı bir tartışma için bkz. (Fowler, 2020).

6 Anlamı faile geri vermek için sembolik formların ekonomi politiğine girişmek Pierre Bourdieu'nün özgün araştırma programının odağını oluşturur. Faillerin ya da grupların toplumsal dünyayı hâkim olanların gözüyle görmelerini ifade eden sembolik şiddet, tahakkümün en sinsi biçimidir ve yerleşik düzeninin yeniden üretiminde merkezî önemdedir.

Bu dört madde, Türkiye'de muhafazakâr orta sınıfların oluşumunu ve dönüşümünü anlayabilmek için önemli ölçüde rehberlik ediyor. Muhafazakâr orta sınıfların toplumsal kökeni, 1960'larda işte, ailede ve özel hayatta tamamıyla İslâmi kaidelerle uyumlu bir yaşam inşa etmeyi amaçlayan ve kendilerini "şuurlu Müslümanlar" olarak adlandıran muhalif bir gruba dayandırılabilir. 1967'de İzmir'de kurulan Akevler Kooperatifi, hem şuurlu Müslüman idealinin somutlaştığı ilk örnek olması nedeniyle hem de kurucusu Süleyman Karagülle'nin fikirlerinin 1970'ten itibaren Millî Görüş Hareketi'nin (MGH) ekonomi ve eğitim politikalarının esin kaynağını oluşturması nedeniyle muhafazakâr orta sınıflara dair bir inceleme için önemli bir uğrak. MGH hem temsil ettiği fikirlerin sınıfsal kökenleri itibarıyla hem de 1970'ler boyunca katıldığı koalisyon hükümetlerinde yürüttüğü eğitim politikalarının ürettiği sınıfsal sonuçlar itibarıyla muhafazakâr orta sınıfların sözcüsü olarak görülebilir. MGH'nin İmam Hatip Okulları'nın (İHO) sayısının artırılması talebinde düğümlenen eğitim politikası, muhafazakâr kültürel sermayeye meşruiyet kazandırmakla kalmadı, bu sermayeyle donanmış muhafazakâr orta sınıfları genişleterek Türkiye'de toplumsal uzamın dönüşümünü de tetikledi. Adalet ve Kalkınma Partisi'nin (AKP) yirmi üç yıllık iktidarında, 4.500'e ulaşan İHO sayısıyla bu politika zirveye taşındı. Fakat 2001'deki kuruluş döneminde, AKP'nin Millî Görüş çizgisinden ayrılıp muhafazakâr demokrasiye geçişinin muhafazakâr orta sınıflar üzerinde kalıcı etkileri oldu. Özellikle kapitalizmle bütünleşme konusunda sergilenen istekli tutum, piyasa değerlerinin muhafazakâr orta sınıflar arasında yayılmasına yol açtı ve sonuçta 1960'lardaki emsallerinden bambaşka gelecek beklentilerine sahip yeni bir muhafazakâr orta sınıf doğdu. Bu makalede, muhafazakâr orta sınıfların, muhafazakâr siyasetle iç içe geçmiş dönüşümlerini açıklarken ilk olarak Akevler Kooperatifi'ne uzanıyorum. Ardından Millî Görüş Hareketi'nin milli eğitim politikalarının toplumsal sonuçlarını ele alıyorum. Son olaraksa AKP'nin ürettiği muhafazakâr temsilin bir ucu İHO sayılarındaki büyük artışa, diğer ucuysa kapitalizmle bütünleşmeye varan ikircikli sonuçlarının muhafazakâr orta sınıf hayat tarzları üzerindeki etkilerini tartışıyorum.

Muhafazakâr orta sınıflara yakından bakmak

Orta sınıfların muhafazakâr fraksiyonları Türkiye'de toplumsal hayatın yeni bir parçası değil. Her ne kadar 1990'lara kadar orta sınıfların tabi fraksiyonu ve bugünle kıyaslandığında küçük çaplı bir grup olsalar da İslâmcı siyasetin sosyal zemini ve erken temsilcileri olmaları itibarıyla büyük öneme sahip oldular. Çukurambar'da yürüttüğüm araştırmanın verilerinden yola çıkarak, muhafazakâr orta sınıfların güncel toplumsal konumunun dört sermaye türü tarafından biçimlendirildiğini ileri sürebiliriz: ekonomik, kültürel, siyasi ve dinî sermaye (Akçaoğlu, 2021).

2013 itibarıyla, görüştüğüm kişiler arasında asgari hane geliri yaklaşık beş bin dolardır. Bu asgari gelir, eğitim yoluyla yukarı doğru hareketlilik gösterenler arasında yaygındır. Aileden miras kalan servete sahip olanlar, daha yüksek gelire ve mülk sahipliği de dahil olmak üzere birden fazla maddi kaynağa sahiptir. Kültürel sermaye, üst-orta sınıf konumunun bir önkoşulu olarak işlev görmektedir. Bir istisna dışında, görüştüğüm kişilerin hepsi üniversite mezunudur. Muhafazakâr orta sınıflar arasında lisans eğitimi için en popüler bölümler, inşaat mühendisliği, kamu yönetimi ve işletmedir. Lisans derecesi norm haline geldiğinden, gençler eğitim sürelerini uzatma ve doktora yapma eğilimindedir. Kültürel sermaye, bir iktidar kaynağı olmasının yanı sıra, görüştüğüm kişileri özgün bir muhafazakâr çevrenin içine yerleştiren kaynaklardan biridir. İmam-Hatip okullarında alınan eğitim, orta sınıf muhafazakârlığının oluşumunda önemli bir geçiş ritüelidir. Kökleri ailede edinilen eğilimlere uzansa da muhafazakâr nitelikteki toplumsal cinsiyet, etnik köken, milliyet ve dinî aidiyet gibi toplumsal görme ve bölme ilkeleri İmam-Hatip okullarında edinilir. Bu görme ve bölme ilkeleri temel olarak toplumsal dünyanın gerçekliğini Türk-İslâm medeniyetinin sonsuz akışı içinde algılamayı telkin eder.

Dinî sermaye bir saygınlık kaynağı ve makbul bir muhafazakâr olmanın ölçüsüdür. Aynı zamanda grubun muhafazakâr karakterini de şekillendirir. Görüştüğüm kişilerin çoğu dinî cemaatlerin üyesidir. Farklı dinî cemaatlere bağlı olsalar da ortak amaçları, hem aile aracılığıyla aktarılan geleneksel İslâm'ın hem de okul yoluyla aktarılan resmî İslâm'ın yerine Kuran, hadisler ve sünnet gibi orijinal kaynaklardan edinilen şuurlu İslâm'ı koymaktır. Dinî sermaye özellikle toplumsal cinsiyet rollerini şekillendirmekte ve erkek egemenliğinin sürdürülmesine yardımcı olmaktadır. Son olarak, siyasi sermaye bürokraside bir anahtar işlevi görür. Sorunların çözülmesine ve kamu kaynaklarının tahsis edilmesine yardımcı olur. Görüştüğüm kişilerin hepsi iktidardaki AKP'ye oy veriyordu. Oy vermenin ötesinde, birçoğu sadık üyeler olarak partinin başarısı için aktif olarak çalışıyordu. Eski kuşaklar geçmişte çoğunlukla İslâmcı partilere oy vermişti. İslâmcı partiler dışında bazıları geçmişte Anavatan Partisi, Milliyetçi Hareket Partisi ve Büyük Birlik Partisi'ne de oy vermiş. Bir iktidar kaynağı olmasının yanında siyasi sermaye ayrıca, özgün bir siyasi temsil inşa ederek ve rakip temsilleri dost veya düşman olarak sınıflandırarak muhafazakâr bakış açısının biçimlendirilmesinde de önemli rol oynar.

Paylaşılan ortak eğilimlere rağmen, muhafazakâr orta sınıflar kendi içinde oldukça farklılaşmış bir gruptur. Bu farklılaşmanın temelinde, mevcut toplumsal konuma gelinceye kadar izlenen toplumsal güzergâhın çeşitliliği yatar. Muhafazakâr orta sınıf konumunu teşkil eden üç temel güzergâhtan bahsedebiliriz: "konuma doğanlar", "eğitimle yükselenler" ve "sonradan muhafazakârlaşanlar". Konuma doğanlar, muhafazakâr orta sınıf ailelerde doğup, konumu önceki kuşaklardan miras alan kadın ve erkekleri kapsar. Her ne kadar konuma doğmak,

içinde yaşanılan koşulların istikrarını ima etse de, bu istikrarın korunması ancak çeşitli dönüşümlerle mümkün olmuştur. Dönüşüm büyük oranda önceki kuşağın (ebeveynlerin) üniversite okuyup profesyönel meslekler edinmesiyle başlayıp, toprak mülkiyetine dayanan ekonomik sermaye repertuarının genişlemesiyle sonuçlanmıştır. Bu dönüşüm çoğu zaman kır kökenli ekonomik sermayenin kentlileşmesiyle noktalanmışsa da, kırla kurulan bağların tamamen koptuğu söylenemez. Tam tersine, taşra eşrafına mensup olmaktan doğan saygınlık, siyasetle yakından ilgili olanlar için önemli kapıları açan anahtar vazifesi görür.

Eğitimle yükselenler ise muhafazakâr işçi sınıfı ailelerine doğmuş ve eğitim vasıtasıyla yukarı doğru hareketlilik gerçekleştirmiş kadın ve erkeklerden oluşur. Bu güzergâhta itici güç, kültürel sermayenin okul dolayımıyla edinilmesi ve ekonomik sermayeye dönüştürülmesidir. Çukurambar'da görüştüğüm "eğitimle yükselenler"in aileleri daha iyi bir gelecek hayaliyle taşradan kente göç etmişlerdi. Bu gelecek hayallerini somutlaştıran ikinci kuşaklar, gerek eğitimde gerekse iş hayatında kendi bireysel rotalarını çizdiler. Fakat, rotalarını çizerken, düzenli ve yüksek maaşlı bir iş sahibi olmak ortak motivasyonları oldu. Çoğu, mühendislik, işletme ve kamu yönetimi gibi bölümlerde okudular ve gerek bürokraside gerekse özel sektörde yönetici pozisyonuna yükseldiler.

"Sonradan muhafazakârlaşanlar" ise orta sınıfların laik fraksiyonlarına mensup bir ailede doğmakla birlikte, sonradan muhafazakâr bir hayat tarzını benimseyen kadın ve erkeklerden oluşur. Tıpkı "konuma doğanlar" gibi toplumsal güzergâhları yoğun olarak aile gücünün etkisi altındadır. Dolayısıyla, kariyer rotalarını çizerken ebeveynlerinin deneyimlerini pusula edinmişlerdir. Muhafazakârlığa meyletmeleri, iflas ya da ailenin dağılması gibi bir dizi krizin yol açtığı (kendi deyişleriyle) "hayırlı bir netice"dir.

Farklı toplumsal güzergâhların takibi, muhafazakârlık biçimini de farklılaştırır. Aileyle aynı siyasi ve dînî patikayı izlemeyi önemseyen "konuma doğanlar"ın muhafazakârlığı *gelenekçilik* olarak adlandırılabilir. Bu gelenekçilik din ilişkilerinde ve aile içi işbölümünde gözlemlenebilir. Örneğin, ailenin geçmişten beri bir dînî cemaatle ilişkisi varsa, bunun sürdürülmesine özen gösterilir. Bunun gibi, aile içi işbölümünde geleneksel ailenin erkekle kamusal alan, kadınla da özel alan arasında kurduğu özdeşleşmeler sürdürülür. Dolayısıyla, kadının emek piyasasına katılımı teşvik edilmez. Fakat bu, kadınların kamusal alanda görünmez oldukları anlamına gelmez: Hayır işlerinden siyasi partilerin kadın kollarında çalışmaya, dînî etkinliklerden (kadınlara özel) ney, hat ve ebru gibi kurslara katılmaya, alışveriş merkezi turlarından kadınlara özel spor salonlarına gitmeye kadar toplumsal hayata aktif bir biçimde katılır. Dolayısıyla geleneksel aile içi işbölümü daha esnek bir biçimde yeniden üretilir. Bu esneklik, diğer tüketim tercihlerinde de gözlemlenir.

"Eğitimle yükselenler"in muhafazakârlığı ise aileleriyle karşılaştırıldığında çok daha *püriten*dir. Kuşakların dînî yaklaşımları arasında örtüşme bulmak bir

hayli zordur. Genç kuşakların muhafazakârlığı, sözel kültür-temelli işçi sınıfı İslâm'ından marjinal bir kopuşu temsil eder. Toplumsal hiyerarşide yukarı doğru hareketliliğin kapısını aralayan eğitimin izleri, dinle kurulan ilişkide de görülür. Aileden edinilen dînî bilgi, inanç ve pratikler, Kuran, sünnet ve hadis ışığında eleştirel bir biçimde yeniden gözden geçirilir. Bu farklılaşma, aile içi işbölümünde de gözlemlenir. Yeni elde edilen orta sınıf konumunun muhafaza edilmesi hem erkek hem de kadının çalışmasını gerekli kıldığından, geleneksel kadın-erkek rolleri *şuurlu* bir biçimde esnetilir. Buradaki şuurlu esneklik, piyasa gerekliliklerı ve dînî görevler arasında özenli bir denge kurulmasını ifade eder.

"Sonradan muhafazakârlaşanlar"ın tutumları diğer iki grupla kıyaslandığında daha bulanıktır. En püriten anlayışa sahip olabilecekleri gibi, en yumuşak yorumu da geliştirebilirler. Muhafazakârlık biçimlerini belirleyen, yaşadıkları dönüşümün sertliği ya da yumuşaklığıdır. Muhafazakâr orta sınıfları teşkil eden toplumsal güçlere ve güzergâhlara ışık tuttuktan sonra, muhafazakâr orta sınıfların şimdiki zamanını daha iyi kavramak ve onları karşılaştırma imkânına sahip olabilmek için takip eden bölümde tarihsel köklere odaklanıyorum.

Akevler Kooperatifi ve muhafazakâr orta sınıflar

1967'de İzmir'de Süleyman Karagülle'nin önderliğinde kurulan Akevler Kooperatifi, çalışma hayatında, özel hayatta ve sosyal ilişkilerde İslâmi bir hayat tarzı arayışına cevap olarak ortaya çıktı.[7] Süleyman Karagülle, bir taraftan medrese eğitimli babasından Arapça ve Kuran öğrenirken diğer taraftan da İTÜ'de elektrik mühendisliği bölümünde okumuştu (Çakır, 1990: 232). İslâm'ı ve modern aklı meşru düzenle uyumlu bir şekilde bir araya getirmek, Karagülle'yi yeraltına inmeyi bir seçenek olarak gören döneminin pekçok İslâmcı önderinden ayırdı.[8] Üniversite mezuniyetinin ardından on dört yıl devlet memurluğu yapan Karagülle, bir süre serbest inşaatçı olarak çalıştıktan sonra 1967'de giriştiği Akevler projesinin amacını, işte ve sosyal hayatta aynı mekânı paylaşabilecek insanları bir araya getirmek olarak özetliyor:

---

7 Akevler dışında en ilgi çekici örneklerden biri, Milli Selamet Partisi (MSP) döneminde İstanbul'da kurulması planlanan fakat 1980 Darbesi'nin ardından rafa kaldırılan Selametköy projesidir. Milli Görüş Hareketi'nin 1990'larda yükselişe geçmesiyle birlikte rafa kaldırılan bu proje, Başakşehir'de bu kez belediye eliyle ve piyasa dinamiklerinin de müdahalesiyle hayat bulmuştur (Özet, 2019). Yerel yönetimlerin devreye girmesiyle, mekânın, toplumun ve kültürün muhafazakârlaştırılması bir orta sınıf projesi olmaktan çıkmış ve genelleşmiştir (bkz. Tuğal, 2010). Akevler Kooperatifi hakkında daha ayrıntılı bilgi sahibi olmak için bkz. http://www.akevler.org/Süleyman

8 Süleyman Karagülle ve onun kurucusu olduğu Akevler, İslâmcı muhafazakârlığın 1970-2000 yılları arasındaki ilk döneminde ve 2001'den bugüne uzanan döneminde farklı biçimlerde esin kaynağı olmuştur. İlk dönemde, Karagülle'nin geliştirdiği İslâmi ekonomi modeli ve Akevler'de somutlaşan alternatif bir toplum düzeni arayışı MGH partileri için esin kaynağı oluştururken, 2001 sonrasında Karagülle'nin meşruiyet vurgusu ve mevcut düzenle uyum içinde hareket etme çabası AKP'nin pusulası olmuştur.

> Arkadaşlarımla görüştüm. 42 kişiden biner lira, birkaç tanıdıktan beşer bin lira topladım ve kendilerine bir kooperatif kurmak istediğimi, rüşvet vermeyeceğimi, faizle kredi almayacağımı, bu nedenle paralarının batabileceğini kabul ederek vermelerini söyledim. Toplanan parayla 1967 sonunda yirmi dönümlük yer aldık ve kooperatifi kurduk. Kooperatifin gayesi, çalışmada ve yaşamada birbirleriyle anlaşabilecek kimseleri bir araya getirerek aralarında iktisadi, içtimai, ilmi ve ahlaki daynışmayı ve yardımlaşmayı sağlamak şeklinde belirlendi. ... Benim kafamda şöyle bir hayat var[dı]: İnsanlar güneş doğmadan iki saat önce kalkacak. Müslümansa namazını kılacak. Sonra herkes kalkıp mescide gelecek. Orada nereye gideceğini, ne iş yapacağını öğrenecek. ... Mesai altı saat sürecek. Saat 6'da başlayıp 12'de bitecek. Sonra insanlar yeniden toplanacaklar, ezanla belki borazanla. Namazını kılacaklar. Sonra öğle tatili geliyor. Saat 3'e kadar. Bunun ardından fertler kendilerine ait işleri yapacaklar. İsteyen bahçesiyle uğraşır. Belki ressamdır tablosunu yapar, satranç oynar, araştırmasını yapar. ... Akşamüzeri yine toplanıyorlar 6'da. 6'dan 8'e kadar sohbet vardır (Çakır, 1990: 232-233).

Akevler Kooperatifi, peygamber döneminde deneyimlenen Medine İslâmı'nın sosyo-mekânsal koşullarını yeniden inşa etmek üzere yola çıkılmış bir projeydi. Akevler örneğinden yola çıkarak, yalıtılmış bir mekânda alternatif bir komünite hayatı arayışının önem taşıyan üç temel unsuru bulunur: projenin sınıfsal niteliği, komünitenin teşkilinde dinî sermaye ortaklığı ve Akevler'e hayat veren fikirlerin muhafazakâr muhalefetle olan kuvvetli bağı. İlk olarak, Akevler'i tüm Müslümanların ortak arayışı olarak görmek naiflik olur. Bu arayış, hem okulda ve camide öğrenilen resmî İslâm'a hem de aileden edinilmiş geleneksel İslâm'a eleştirel bir tutumla yaklaşan *muhafazakâr orta sınıfların* eseriydi. İslâm'ın çarpıtılmış yorumlarına karşı geliştirdikleri kitabi yorumun amacı, sadece İslâm'ın öz anlamını açığa çıkarmak değil, ayrıca bu anlamı somut hayat koşullarında rehber edinmekti.

İslâm'ın içsel anlamını merak etmek, İslâm'ı orjinal dilinde, orjinal kaynaklardan öğrenmek için zaman ve enerji harcamaya heves duymak ve İslâmi kurallarla uyumlu mekân ve sosyal hayat inşa etmek için çabalamak, pratik hayatın zorluklarından bir miktar da olsa uzaklaşmış olmayı gerektirir. Bu alternatif bir toplumsal düzen arayışı, Türkiye'nin siyasi güzergâhının belirsiz olduğu 1970'li yıllarda ivme kazanmış ve krizde olan toplumun geleneksel din anlayışıyla arasına mesafe koymuştu. Bu eleştirel tavır, Akevler'deki binaların üst katını mescit olarak inşa etmekte somutlaşmıştı. Akevler'in ikinci önemli özelliği olan püriten cemaat hayatının kaynağında, dînî sermayenin ortak bir kaynaktan edinilmesi yatar: Akevler sakinlerinin çoğu Nur Cemaati'ne mensuptur. Akevler'de inşa edilen mikrokozmos, iş hayatından çocuk yetiştirmeye kadar, sosyal hayatın tüm ayrıntılarının İslâm'ın kitabi yorumu ışığında kaideleştirilmesine dayanıyordu.

Üçüncü önemli nokta, Akevler projesinin 1980'lerden itibaren muhafazakâr muhalefetin siyasi pusulasına dönüşecek olan, adil düzen programıyla olan organik bağıdır. Kooperatif deneyimi ve İslâm'la tamamen uyumlu bir hayat tarzı arayışı, Akevler'in kurucusu olan Karagülle'yi, daha sonra Milli Görüş Hareke-

ti'nin resmî görüşüne dönüşecek "adil düzen" kuramını geliştirmeye itti. Adil düzen, esasen kapitalizm ve komünizm gibi kusurlu ve kalıcı olmayan ekonomi kuramları karşısında, İslâm temelli hakiki ve kalıcı ekonomi kuramının ilkelerini ve yapısını açıklama girişimidir (Karagülle, 1969). Akevler'de hayat bulan ve olgunlaşan adil düzen programı, 1980'lerde Milli Görüş Hareketi içinde popülerleşince, geniş bir toplumsal arayışa dönüştü. Fakat bu kolektif yatırım ve gelir sistemi 1990'ların ortasında çöktü ve halen işleyen faizsiz bankacılığı saymazsak, bütün siyasi cazibesini yitirdi.

Akevler'de somutlaşan ve Milli Görüş Hareketi'yle popülerleşen alternatif bir toplumsal düzen arayışı, kısa süre içinde Türkiye'nin pekçok kentinde kurulan benzer kooperatifler aracılığıyla yaygınlaştı. Muhalif olunan toplumsal düzenden yalıtılmış kentsel mekânda, alternatif bir toplumsallık oluştu: Muhafazakârlar arasında dindarlık temelli kültürel birliği vurgulayan, sınıfsal ve diğer toplumsal farklılıkların üzerini örten güçlü dayanışma ağları gelişti. "Dindarlığın gücü, [İslâmcı muhafazakârların], kusurlu (yani laik) Müslümanlardan farklarını vurgulamak için, kendilerini *şuurlu Müslüman* olarak adlandırmalarına da yansıdı" (Saktanber, 2002: 59). Bu dayanışmacı sosyal hayat, aile ve komşuluğu temel aldı. Sosyal ilişkiler ailede, İmam-Hatip okullarında ve dînî cemaatlerde edinilmiş İslâmi söylemle biçimlendirildi ve düzenli gerçekleştirilen sohbet toplantılarıyla canlı tutuldu. Bu İslâmi söylemin toplumsal hayat üzerindeki en somut etkisi, mekânın toplumsal cinsiyet ayrımlarını temel alarak bölümlenmesi oldu. Eş olmadıkları sürece, yetişkin kadın ve erkeklerin farklı mekânlarda sosyalleşmeleri teşvik edildi. Örneğin, eve misafir geldiğinde, kadınlar ve erkekler farklı odalarda ağırlandılar (59).

Benzer bir hassasiyet, çocuk yetiştirilmesinde de görüldü. Özellikle devlet okullarının eğitim müfredatına karşı yaygın güvensizlik, çocuklarının eksiksiz bir din eğitimi aldığından emin olmak isteyen aileleri, çeşitli cemaatlerin bünyesinde gerçekleştirilen dînî eğitime yönlendirdi. Kız çocukları, ergenlik döneminde tesettüre girmeye teşvik edildi. Geçmişle kıyaslandığında, kız çocuklarının üniversite eğitimi almaları ve iyi bir anne ve eş olmalarını engellemediği müddetçe iş hayatına girmeleri de teşvik edildi. Özellikle erkek çocukları eğitimini tamamlayıp iş sahibi olduğunda, evlenmesi için teşvik edildi. Çoğu zaman aile, görücü usulüyle eş bularak evlilik sürecini hızlandırdı.

Güçlü dayanışma ağları etrafında sosyalleşen muhafazakâr orta sınıflar, özgün bir algı, beğeni, eylem ve düşünce seti edindiler. Aşina olunan sosyal çevre terk edilip daha geniş toplumsal hayatın parçası olunduğunda, *muhafazakâr orta sınıf habitus*unun hediyesi, İslâm'a uygunluğundan şüphe edilen sosyal ilişkilere karşı çekimserlik ya da içe kapanıklık oldu. Başka bir deyişle, muhafazakâr habitus, alternatif bir hayat tarzı üretmenin dışında, laik edimleri, ürünleri ve beğeniyi sınıflandırarak, toplumsal hayatın aşina olunmayan boyutlarına karşı ihtiyat telkin etti. Toplumsal dünyanın tekdüze olmayan yapısı, muhafazakâr ve laik

konumlar arasındaki sınırın kayganlığı, devletin damgalama siyaseti ve siyasi dayanışma içinde olunan çevrenin büyük oranda işçi sınıfından oluşması, çileciliğin muhafazakâr hayat tarzının genel formuna dönüşmesini tetikledi: Failin sermaye karmasına ve hacmine bakmaksızın, zenginliğin gösterişçi sunumu, İslâmcı muhafazakârlar arasında ayıplandı. Bunun sonucunda, bedenin gündelik hayattaki sunumunda sadelik tercihi, muhafazakâr hayat tarzının nişanesine dönüştü. Sözünü ettiğimiz bu sadelik, özellikle kadınların yoğunlukla tercih ettiği koyu renkli, geniş ve uzun kıyafetlerde somutlaştı (Gökarıksel ve Secor, 2010).

Muhafazakâr orta sınıfların genişlemesi: Milli Görüş Hareketi ve İmam Hatip Okulları

Akevler'de somutlaşan, meşru düzenle uyumlu alternatif bir İslâmi hayat kurma girişimi, MGH'nin 1970'lerde dahil olduğu Milliyetçi Cephe koalisyonları döneminde biçim değiştirerek kitleselleşme imkânına kavuştu. MGH dahil olduğu koalisyon hükümetlerinde yürüttüğü eğitim politikasıyla muhafazakâr kültürel sermayeye vurulmuş damgayı tersyüz ederek, İslâmi bir hayat kurma girişimini meşru düzenin yapısal bir unsuruna dönüştürdü. İslâmcı muhalefet, mevcut düzeni ahlâki açıdan çürümüş görüyor ve kapitalizm ve sosyalizme karşı dinen uygun bir üçüncü yol olarak formüle edilen adil düzeni kurmayı amaçlıyordu (Özbudun, 2006; Öniş, 2001). Hareketin lideri Necmettin Erbakan'a (2014) göre adil düzen, laik devlete, kapitalist piyasa sistemine ve modern Batı'nın maddi ve kültürel egemenliğine karşı mücadele ederek Türk halkını kölelik zincirlerinden kurtarma girişimiydi. Erbakan'a göre böyle bir düzenin tesisi, eğitim sisteminin misyonu olan "dindar insan kaynağı ya da şuurlu Müslümanlar" gerektiriyordu. Bu nedenle İmam-Hatip okullarının ve öğrencilerinin sayısının artırılması gerekiyordu. İslâmcı partiler çeyrek asırdır İmam-Hatip okullarının ve öğrencilerinin sayısının istikrarlı bir şekilde artmasında hem doğrudan hem de dolaylı olarak rol oynadılar. Böylelikle de Türkiye'de orta sınıfların muhafazakâr fraksiyonlarının genişlemesinin önünü açtılar.

Milli Selamet Partisi'nin (MSP) koalisyon ortağı olduğu 1970'lerde İmam-Hatip öğrencisi sayısında çarpıcı bir artış kaydedildi: 1971'de 48.475 olan öğrenci sayısı, 1979'da 148.690'a ulaştı (Toprak, 2006). Diğer tüm partiler gibi MSP de 1980'deki askerî darbeden sonra kapatıldı. Ancak İslâmcı siyasi programı, yükselen sol harekete karşı bir panzehir ve ulusal birlik arayışı için etkin bir formül olarak gören askerî rejim, özellikle eğitim politikaları konusunda İslâmcı bakış açısını resmî görüşe dönüştürdü (Şen, 2010). Esas olarak imam ve hatip yetiştirmek için kurulan ve mezunları yalnızca ilahiyat fakültelerine girebilen İmam-Hatip okullarının ders programı, darbe döneminde genişletildi ve mezunları diledikleri fakülteye girebilme hakkı kazandı (Toprak, 2006). Askerî rejimin desteği 1990'larda İHO sayısının 500'ü aşmasında, öğrenci sayısının ise 520 bi-

ne ulaşmasında önemli rol oynadı. 28 Şubat 1997'deki ordu müdahalesinin ters yöndeki etkisine rağmen, geride kalan çeyrek yüzyılda İHO sayısındaki istikrarlı artış muhafazakâr kültürel sermayenin değerinde büyük bir artışa yol açmasının yanında, muhafazakâr orta sınıfların genişlemesinde de önemli rol oynadı.

İslâmcı hareket 1994 yılında İstanbul ve Ankara'da yerel seçimleri kazanarak iktidara geldiğinde, muhafazakâr orta sınıflar sadece yerel bürokrasinin yeni profilini temsil etmekle kalmamış, aynı zamanda faizsiz bankacılık, iş dernekleri, gazeteler, televizyon kanalları, tatil köyleri, restoranlar ve tesettür mağazaları gibi alternatif kurumlar inşa ederek adil düzene ulaşmaya çalışan yeni bir girişimci grubu oluşturmuştur. Alternatif kurumlar muhafazakâr tüketiciler için kısıtlı bir ürün ve hizmet pazarı yaratmıştır (Kılıçbay ve Binark, 2002). Ancak bu dönemde, özellikle beden estetiğine ilişkin yaşam tarzı dönüşümünün ilk sinyalleri muhafazakâr çevrelerde hâkim olamamıştır (Gökarıksel ve Secor, 2010). 2000 yılına kadar muhafazakâr orta sınıf beğenisi, İslâmcı siyasetin muhalif karakterini özellikle üç alanda temsil etmiştir. İlk olarak, alternatif bir düzen ütopyası, büyük şehirlerin çeperlerinde izole sitelerin inşa edilmesiyle gerçeğe dönüşmüştür (Saktanber, 2002). İkinci olarak, yeni sosyal çevre, sosyal hayatta zenginliğin göze çarpan sunumunu kınayan güçlü aile ve mahalle temelli dayanışma bağları yaratmıştır (Akçaoğlu, 2018). Üçüncü olarak, koyu renkli, bol ve uzun kıyafetlerin tercih edilmesiyle bedenin sunumunda sadelik vurgulanmıştır (Gökarıksel ve Secor, 2009).

Muhafazakâr kültürel sermaye, halen süren AKP iktidarında da istikrarlı bir şekilde değerlenmeye devam etti. Türkiye'de 2024 itibarıyla ortaokul ve liseleri kapsayan toplam İHO sayısı 4.500'e ulaşırken, öğrenci sayısı 1 milyonu geçti.[9] Fakat, muhafazakâr kültürel sermayenin göreceli değerindeki bu istikrarlı artışa, muhafazakâr orta sınıf kültüründeki dönüşüm eşlik etti. AKP'nin iktidarda geçirdiği yirmi üç yılda, muhafazakâr orta sınıfların gelecek beklentileri, kendilerinden önceki kuşaklardan önemli ölçüde farklılaştı. 1970-2000 yılları arası muhafazakâr orta sınıf beğenisine karakterini veren yalıtılmış site hayatı, kuvvetli dayanışma bağları, alternatif bir toplumsal düzen arayışı, zenginliğin kamusal sunumunun ayıplanışı, kapitalizme duyulan kuşku ve tüketim dünyasının bir yabancılaşma tuzağı olarak eleştirisi, 2000 sonrasında tüm cazibesini yitirdi. Bugünün muhafazakâr orta sınıflarının gelecek beklentileri, piyasa değerlerinin filtresinden geçiyor. İyi, güzel ve doğru bir hayat sürmek, her şeyden önce piyasada sunulan ürün ve hizmetlere sahip olmak ya da onları tüketmekle özdeşleşmiş durumda. Bugün muhafazakârlık, alternatif bir toplum düzeninin rehberi olmaktan, mevcut düzen içindeki tercihleri laik alternatiflerinden ayırarak sınıflandıran bir tarza dönüşmüş durumdadır. Bu büyük dönüşümün kökleri,

9 İHO'nun tarihsel dönüşümü ve güncel durumu hakkında ÖNDER İmam Hatipliler Derneği Genel Başkanı Abdullah Ceylan ve Başkanlar Kurulu Üyesi Halit Bekiroğlu'yla yapılmış bir söyleş için bkz. (Türetken, 2024).

muhafazakâr orta sınıfların sözcülüğüne soyunan AKP'nin siyaset alanında inşa ettiği yeni konuma ve bu konumdan ürettiği yeni Türkiye temsiline dayanıyor.

AKP'nin kapitalizmle bütünleşmesi ve muhafazakâr orta sınıf beğenisinin dönüşümü

Milli Görüş partilerinin "laik devlete, kapitalist piyasa ekonomisine ve modern toplumsal hayata" karşı geliştirdiği üçlü muhalefetin kapatılmayla sonuçlanan kısırdöngüsündeki son halka, 28 Şubat müdahalesi oldu. Hareket içindeki reformist grup, bu kapatılma ve yasaklanma kısırdöngüsüne bir son verebilmek için meşru muhafazakârlık sınırları içinde siyaset yapmaya karar verdiler: Milli Görüş gömleğini çıkarıp AKP'yi kurdular ve yeni siyasi konumlarını "muhafazakâr demokrasi" olarak tanımladılar. AKP, Türkiye'nin milli değerlerini, muhafazakârlığın Türkiye sınırlarını aşan düşünsel kaynaklarıyla buluşturma amacını vurgulayarak kendisini hem merkez sağdaki partilerden hem de Milli Görüş Hareketi'nden ayırmaya çalışıyordu. Kuruluş döneminde, bu evrensellik arayışı partinin kurucusu Recep Tayyip Erdoğan tarafından da vurgulanıyordu: "AK Parti, kendi düşünce geleneğimizi temel alarak, bizim yerli ve köklü değerler sistemimizi, evrensel muhafazakâr standartlarda yeniden üretmeyi amaçlıyor" (Akdoğan, 2004: 12-13).

Bu yeni siyasi konumun ideolojik donanım arayışının ne ölçüde gerçekleştirildiği tartışmalı. Fakat nasıl sonuçlandığına bakmaksızın, arayışın kendisi, AKP'nin pratik siyasete dair yeni bir hareket alanı açma stratejisinin sembolü olması açısından önemli. Bu alan açma stratejisi, Milli Görüş Hareketi'nin üçlü muhalefetini esnek bir şekilde yeniden tanımlamaya dayanıyordu: Kapitalist piyasa ekonomisine karşı geliştirilen muhalefet tamamen rafa kaldırıldı; laiklik, din ve vicdan özgürlüğü olarak yeniden tanımlandı ve devletin farklı dinî cemaatler karşısındaki tarafsızlığı olarak benimsendi; modern hayat karşısındaki katı eleştirellik ise esnetildi. Aynı şekilde, İslâmcı muhafazakârlığı biçimlendiren, "İslâmi ben/laik diğerleri, İslâmi rejim/demokratik siyaset, adil düzen/piyasa düzeni" gibi siyasi ayrımlar da yumuşatıldı.

Siyasi vizyondaki "esnekleşme" olarak özetleyebileceğimiz bu değişiklik, 2002 seçimlerinde karşılık bulup AKP'yi iktidara taşıdıktan sonra, muhafazakârların içinde yaşadığı toplumsal koşulları dönüştürdü. Şüphesiz, siyaset alanı ve toplumsal uzam arasındaki bu etkileşim, AKP iktidarı sırasında üretilen "yeni Türkiye temsili" aracılığıyla somut Türkiye gerçekliğinin, muhafazakâr damgayı tersyüz edecek biçimde dönüştürülmesinin etkisiyle kolayca kurulabilmiştir. Muhafazakârlığın siyaset alanında tabi olan konumdan hâkim olan konuma geçişinin toplumsal uzam üzerindeki ilk etkisi, muhafazakârlar arasındaki sıkı dayanışma ağlarının gevşemesi ve önceleri bastırılan sınıf farklılıklarının görünürlük kazanmasıdır. White (2013: 83) bu değişimi, inanç temelli hayat tarzlarının

kamusal deneyimini mümkün kılacak biçimde, İslâmi kimliğin bireyselleşmesi olarak tasvir eder. Böylelikle, çilecilik muhafazakâr hayat tarzlarının genel formu olma özelliğini yitirdi. Yeni dönemde, çilecilik genel olarak değerini yitirse de, fiiliyatta işçi sınıfı muhafazakârlığıyla özdeşleşti. Orta sınıf muhafazakârlar ise, hem toplumsal konumlarıyla hem de inançlarıyla uyumlu yeni bir hayat tarzı inşa etmeye koyuldular.

Beğenideki bu dönüşüm ilk olarak, muhafazakâr orta sınıfların şehrin gözde muhitlerindeki lüks sitelere yerleşmelerine ve fiziksel uzamın büründüğü yeni forma yansıdı. Orta sınıf konumuyla İslâmi inanç arasında kusursuz bir denge arayışı, Ankara'nın eski bir gecekondu mahallesiyken gözde bir muhafazakâr orta sınıf muhitine dönüşen Çukurambar'daki toplumsal hayatın merkezine yerleşti. Eski bir gecekondu mahallesi olan Çukurambar'ın kaderi 2002'de AKP iktidara geldikten sonra keskin bir biçimde değişti.[10] 2002 seçimleri öncesinde AKP kurmayları, seçilmeleri durumunda milli iradeyi siyasetin merkezine taşıma sözü vermişti. AKP seçimlerden zaferle ayrıldıktan sonra, verdiği sözle uyumlu olarak, yeni bir dönemin başladığını sembolleştirmek üzere, Oran'daki meclis konutlarını boşaltma kararı aldı. Buna göre, milletin temsilcileri milletin içinde yaşamalıydı. Bu karar, Çukurambar'daki kooperatiften daire alan vekillerin mahalleye bakışını değiştirdi. Yeni adres arayışındaki vekillerin gözünde, meclise de yakın olmasının etkisiyle, Çukurambar'daki daireler değerlendi. Mahallede dairesi olan bir grup vekilin yerleşmesi, ev arayışı içindeki diğer vekilleri Çukurambar'a çekti. Böylelikle, kısa bir süre içinde, mahalledeki vekil sayısı (bir kısmı meclisteki diğer partilerden olmak üzere) ciddi biçimde arttı. 2007'de AKP genel merkezi Çukurambar'a sadece bir kilometre uzaklıktaki Söğütözü'ne taşındıktan sonra, mahallenin siyasi önemi daha da arttı. Gündelik hayatın sıradan etkileşimlerinde yüksek bürokratlarla ya da önemli siyasetçilerle karşılaşmak daha olağan hale geldi.

Mahalledeki vekil yoğunluğu, Çukurambar'daki dönüşümü daha da hızlandırdı. Mahallenin altyapı ve yol sorunları hızlı bir şekilde giderildi. Buna ek olarak, belediye mahalledeki binalar için getirdiği kat sınırını artırma kararı aldı. 2002 öncesi inşa edilmiş ve genelde on katı geçmeyen apartmanlarla karşılaştırıldığında, yeni çok katlı binalar mahalledeki nüfus yoğunluğunu artırdı. 2016 itibarıyla 18.500 olan nüfusun, yapımı süren binalar hesaba katıldığında kısa sürede 20 bine ulaşması çok mümkün (Gülbudak, 2016).

Yeni çok katlı binalar sadece nüfus yoğunluğunu etkilemekle kalmadı, aynı zamanda mahalle sakinlerinin profilini de yeniden biçimlendirdi. Yeni binaların taşıdığı birtakım yapısal özellikler, istikrarlı biçimde orta sınıfların ilgisini mahalleye yöneltti. Yeni binalar, otelleri anımsatan lüks bir atmosfer taşıyor. Güvenlik görevlilerinin kontrolünden geçilerek girilen binaların zemin katla-

10 Çukurambar'ın geçirdiği mekânsal dönüşüm üzerine ayrıntılı bir çalışma için bkz. (Köroğlu-Armatlı ve Ercoşkun-Yalçıner, 2006).

rında çok katlı otopark var. Giriş katındaki lobi çalışanları, eski apartmanlardaki kapıcıların profesyönelleşmiş karşılığı. Binaların ortak kullanım alanlarının tasarımı insanda, kullanım amacından bağımsız, saf estetik kaygıyla üretildiği izlenimi bırakıyor. Yerlerde toza dahi tahammül edilmeyen temizlik takıntısı ve ışıltılı aydınlatma sistemi, bina sakinlerine sürekli iyi bir hayat sürdüklerini hatırlatıyor. Yeni lüks binaların tasarımı, sakinlerine sadece iyi yaşadıklarını hissettirmekle kalmıyor, ayrıca kendilerini "büyük" görmelerini sağlıyor. Yeni binalardaki dört odalı daireler küçük olarak sınıflandırılırken çoğu evdeki oda sayısı beşten fazla.

Yeni binaların sakinleri üzerinde uyandırdığı büyüklük hissi sadece oda sayısı ve evlerin kapladığı alandan kaynaklanmıyor. Yeni binalardan ortalama bir daire alabilmek için gerekli olan bütçe, bu büyüklük hissini perçinliyor. 2016 yılında çeşitli emlak sitelerindeki ilanlarda Çukurambar'dan alınabilecek en uygun ev ortalama 180 bin dolar civarına denk geliyordu. En pahalı ev ise, 450 bin dolar gibi, kentin diğer orta üst sınıf mahalleleriyle karşılaştırılamayacak kadar yüksek bir fiyata alıcı bekliyordu. Bunun neticesinde de, mahallenin yeni sakinleri üst düzey bürokratlardan, şirket sahiplerinden, (doktor ve avukat gibi) yüksek kazançlı profesyönellerden ve büyük şirketlerin üst düzey yöneticilerinden oluşuyor. Meskun mahal olmanın yanında, Çukurambar hızla bir iş merkezi olmaya doğru ilerliyor. Mahallede yoğunlaşan sektörlerin başında, mahalleyi yeniden yaratan inşaat sektörü geliyor.

Çukurambar, muhafazakâr orta sınıf beğenisinin somutlaştığı bir mekân olmanın ötesinde, yeni beğeninin yurt kurduğu bedenlerin podyumuna dönüşmesi itibarıyla da önemlidir. Muhafazakâr orta sınıf beğenisinin bedenler üzerindeki yansıması en yalın haliyle 2010-2015 yılları arasında Türkiye'de mantar gibi çoğalan muhafazakâr moda dergileri üzerinden okunabilir. 2003'te İngiltere'de "Müslüman hayat tarzı dergisi" olarak kurulan *Emel*'den esinlenerek 2011'de kurulan *Âlâ,* bu alanda kendisini takip eden diğer dergilere öncülük etti (Sağır, 2016: 283). Saha çalışmasını yürüttüğüm 2013'te büyük kitapçıların raflarında rastladığım muhafazakâr moda dergilerinin sayısı dörde ulaşmıştı (diğer dergiler *Aysha*, *Enda* ve *Şems-i Tuğba*'dır). Kolektif ortodoksinin güçlü olduğu dönemlerde basılan muhafazakâr kadın dergileri, *din kardeşleri*nin ortak sorunlarına ve ilgi alanlarına yönelik İslâmi bakış açısı getirirken, yeni dergiler *hanımefendi*lere çeşitli alanlarda muhafazakâr tarz hakkında tavsiyeler verir: rafine din kültürü, Osmanlı tarihinin bilinmeyen kesitlerinden bugünü aydınlatan hikâyeler, (detoks, pratik yüz gençleştirme yöntemleri, fit bir bedene sahip olma gibi) güzellik tavsiyeleri, şık giyim kombinasyonları, yeni ev dekorasyonu tarzları, genç hanımların iş toplantılarında ve misafirliklerde dikkat etmesi gereken adap kuralları, Osmanlı mutfağından yemek tarifleri, muhafazakâr kadın siyasetçilerin örnek hayatları, çocuk yetiştirme tavsiyeleri, sanat ve edebiyat dünyasından haberler ve tatil ve seyahat rotaları.

İncelediğim farklı moda dergilerinin ortak noktalarından biri, okuyucunun *bireysel ahlâkını* geliştirmeyi hedeflemeleri. Toplumsal ahlâkı geliştirmeyi hedefleyen eski muhafazakâr kadın dergileriyle kıyaslandığında, yeni muhafazakâr orta sınıf beğenisinde bireyselleşmenin özgün rolü net bir biçimde ortaya çıkar. Bireyselleşme eğilimleri, kolektif siyasi kimliğin merkezî kaynağı olarak görülen Osmanlı dönemi anlatılarına kadar sirayet eder. Kuran okumanın faziletlerini anlatan kısa makalesinde Horal (2013: 36-37), Osman Gazi'nin Kuran'a gösterdiği samimi hürmetin meyvesinin 623 yıllık koca bir imparatorluk olduğunu belirterek, okuyucularına, "iç dünyalarında kendi imparatorluklarını kurarak" birer Osman Gazi olmalarını önerir:

> Kuran'a hürmet etmenin daha da ötesine geçebiliriz. Kuran'ı kılıfından çıkaralım ve bolbol okuyalım. Ruhumuzu öyle bir arındıralım ki, Kuran'ın gizli anlamını kavrayabilelim... Kuran okumakla yetinmemeliyiz, Kuran'ı yaşamalıyız. Kuran'la bütünleşmeliyiz (Horal, 2013: 36-37).

Muhafazakâr hanımlar, ruhlarını arındırmak kadar beden estetiğiyle de ilgilenmelidir. Örneğin genç hanımlar, davet edildikleri iftarlara özel kıyafet kombinasyonları üretmelidir. İftar davetleri için bol ve sade kıyafetler önerilirken, sezonun *trend*lerinin ihmal edilmemesi de vurgulanır: "Özellikle aynı renkten yapılan kombinasyonlar bu sezon çok moda" (Ekiz, 2013a: 72). Genç hanımların kıyafet kadar özen gestermesi gereken bir başka konu da masa adabıdır. Her şeyden önce, ellerinin temiz, dış görünüşlerinin düzgün olduğundan emin olmalılar. Yemeğe besmeleyle başlamayı, yemekten sonra Allah'a şükretmeyi unutmamalılar. Eğer iftar yemeğinde misafir ağırlıyorlarsa, yemek takımının uyumuna özen göstermeliler. Hatta masayı bir buket çiçek ve birkaç mumla süslemek güzel fikir olabilir. Yemekte ne ikram ederseniz edin, iftar sofralarının hoş sohbetle anıldığını unutmayın. Bu nedenle yaptığınız yemek kadar, zerafeti, samimiyeti ve inceliği de önemseyin (Kurtoğlu, 2013: 102).

Hazır Ramazan ayındayken, hafta sonları kısa seyahat planlarıyla kutsal mekânları ziyaret edebiliriz. Seyahat rotası yaşadığımız şehre göre değişebilir elbette ama en popüler yerler arasında zirvede Eyüp Sultan, Mevlana Celaleddin Rumi ve Taptuk Emre türbeleri bulunuyor. "Ruhumuzun mimarlarını ziyaret etmek ve onların hayat hikayelerinden ve düşüncelerinden feyz almak büyük bir mutluluk olur" (Pınarbaşı, 2013: 120-123). Huzur dolu bir Ramazan yaşarken, muhafazakâr hanımlar belki bayram öncesi indirim kampanyalarından yararlanmak isteyebilir. Fakat, alışverişe başlamadan önce, sezonun *trend*lerinden haberdar olmalarında fayda var. "Benim için mavi ve yeşilin uyumu tam bir yaz klasiğidir. Mavi bir gömleği yeşil bir etekle kombinlemek gün boyunca suyun ferahlığını hissetmenizi sağlayarak, ruhsal bir detoks etkisi yapabilir" (Aslan, 2013: 94). "Eğer zerafeti ve rahatlığı önemsiyorsanız, feminenlik ve maskülenliğin flörtünden oluşan koleksiyonlar, size hitap ediyor. Yeni sezonda, asimetrik

formlarıyla ceketler eşsiz yerlerini koruyor. Blazer ceketlerin ne kadar uzayabileceğine şahit olacağız... Sonbaharı karşılamaya hazırlanırken, ruhunuzdaki zarif kadını ortaya çıkarmayı ihmal etmeyin" (Ekiz, 2013b: 57).

Ramazan'ın faziletlerinden yararlandıktan sonra bayramda niçin kendinizi Kos adası tatiliyle ya da Tayland gibi uzak coğrafyaları keşfetmekle ödüllendirmeyesiniz? Özellikle seyahat sayfalarında rastlanan muhafazakâr kâşif ruhun en keyifli maceraları, uzak coğrafyalarda izlerine rastlanan tanıdık kültürdür. "Egzotizmin içindeki biz arayışı"nı Tayland'ı konu alan seyahat dosyasında görebiliriz:

> Rahipler, mum ve tütsü yaktıkları tapınağa ayakkabılarını çıkararak girerler. Her yer, turuncu kıyafetler içinde rahiplerle doludur. Rahiplerin giydiği dikişsiz kıyafet bana bizim hacılarımızın giydiği kıyafeti hatırlatıyor. Bu arada, bize doğru yaklaşan bir rahip, neden sürekli gülümsediğimizi soruyor. Ona cevap olarak huzur İslam'da diyorum (Kayacan, 2012: 89).

Tüm yeniliklere mutlaka iliştirilen İslâmi simgeler, muhafazakâr orta sınıf beğenisinin ürettiği yeniliklere geleneksel bir boyut katarak, yeni olanı tanıdık kılar. Muhafazakâr orta ve üst sınıfların mimarı olarak bilinen Şafak Çak, müşterilerinin taleplerini, Osmanlı tarihinden esinlenmiş geleneksel stille teknolojinin buluşması olarak tanımlıyor. Çak (2013: 63) bu taleplerin, ev dekorasyonunda yenilikçi buluşlar ürettiğini belirtiyor: Asansörlü seccade, gül suyu sıkan klima ve gün boyu Kabe'den canlı yayın yapan televizyon gibi. Benzer bir eğilim, helal kozmetikte ve İslâmi rock ya da tekno gibi müzik türlerinde de görülebilir.

"Zarif ve dinen makbûl" beğeni sadece moda dergilerinden ibaret değildir. O daha ziyade, muhafazakâr orta sınıfların çeşitli alanlarda yaptıkları birbiriyle ilişkisiz gibi görünen tercihlerin altında yatan temel ve ortak ilkedir. Başka bir deyişle, bu ilke muhafazakâr orta sınıfların dünyayı belirli bir biçimde gören, gördüğü biçimiyle dünyayı seven ve sevdiği biçimde hareket etmek isteyen gözü, kalbi ve aklıdır. Dolayısıyla, beğeni uzmanlarının hünerli ellerinden ziyade eski ve yeni eğilimlerin karşılaşmasından doğmuştur. Fakat yine de, muhafazakâr beğeni uzmanları, zarif ve dinen makbûl olanı eğip bükmekte oldukça etkilidir.

Sonuç

Max Weber (2023), *Din Sosyolojisi*'nde bir peygamberin mesajını yaygınlaştırıp kalıcı kılan temel niteliğin, bir sınıf çıkarıyla uyumlu olmasından, başka bir deyişle bir sınıf tarafından sahiplenilmesinden geçtiğini ileri sürer. Benzer bir ilişki, sınıf ve siyaset arasında da mevcuttur. Bir siyasi programın değeri ve önemi, bir sınıf tarafından sahiplenilmesinden geçtiği gibi benzer niteliklere sahip bir failler topluluğunun sınıf olabilmesi de siyasi olarak temsil edilmesinden geçer. Bu açıdan bakıldığında muhafazakâr orta sınıflar, son yarım yüzyılda Türkiye'de

siyasi olarak en güçlü şekilde temsil edilen sınıf olarak karşımıza çıkar. Muhafazakâr orta sınıflar, İslâmcı muhafazakârlığın kurumsallaşmasında ve mesajının yaygınlaşmasında aktif rol oynamanın yanında, MGH'nin geçirdiği dönüşümlerden de güçlü bir şekilde etkilendi. 1970-2000 yılları arasındaki muhalif ve dayanışmacı duruşun tetiklediği alternatif bir toplumsal düzen arayışı 2002'den sonra yerini piyasa değerleriyle uyumlu muhafazakâr bir hayat tarzı arayışına bıraktı. Bu değişimin izleri en net şekilde muhafazakâr orta sınıfların yoğunlaştığı kentsel mekânlarda ve bireysel bedenlerde somutlaştı. Dolayısıyla, Akevler Kooperatifi ve Çukurambar arasındaki farklılıların izini sürmek, muhafazakâr orta sınıfların geçirdiği dönüşümü anlamak için faydalı ve önemli bir uğraş olabilir.

Çukurambar'ın teşkili, Akevler'den önemli farklılıklar içerir. Akevler 1970'lerde, laik devletin, kapitalist piyasa ekonomisinin ve modern toplumsal hayatın etkilerinden yalıtılmış, İslâm'la uyumlu alternatif bir düzen arayışının neticesinde ortaya çıkmıştı. Çukurambar ise açık bir şekilde piyasa dinamikleriyle kurulmuştur. Muhafazakârlar iktidardayken, laik devlete karşı geliştirilmiş muhalefet önemini yitirmiş görünüyor. Modern toplumsal hayata karşı geliştirilen muhafazakâr mesafe korunurken, beraberinde bir yalıtılmışlık ihtiyacı doğurmuyor. Akevler ve Çukurambar'ın teşkilinde görülen farklılaşmanın temel kaynaklarından biri mekânın dışında, tarihsel süreç içerisinde muhafazakâr siyasetin geçirdiği dönüşümdedir. Bu iki mekânı ayıran diğer bir önemli kaynaksa, mekânın teşkilinde payı olan sermaye türlerinin farklılığıdır. Akevler, dinî sermaye yoğunlaşmasının ürünüyken, Çukurambar siyasi sermaye ve bununla bağlantılı ekonomik sermaye yoğunlaşmasıyla ortaya çıkıyor. Bir başka deyişle, Akevler'de dinî cemaat bağları ön plana çıkarken, Çukurambar'da siyasi patronaj ilişkilerinin gölgesindeki sınıfsal bağlar önem kazanır. Yaşanılan mekânda komşu olarak, aynı cemaatten bireylerin yerine aynı sınıfsal konumdan bireylerin tercihi dinî bağların önemsizleştiği anlamına gelmez. Nitekim Çukurambar'da farklı dinî cemaatlere bağlı bireyler bir arada yaşamaktadır. Daha da önemlisi, Çukurambar sadece farklı cemaatlerden bireyleri değil, aynı zamanda hem muhafazakârları hem de laikleri sınıfsal konum ortaklığı etrafında bir araya getiren ender örneklerden biridir. Buradan, Türkiye'de hayat tarzı ayrımlarıyla paralel işleyen ve Fatih-Harbiye örneğinde somutlaşan mekânsal ayrımların önemsizleştiği sonucu çıkmamalı. Fatih-Harbiye karşıtlığı gücünü korurken, sınıfsal konum ortaklığına dayanan Çukurambar modeli Türkiye'nin son kırk yılda geçirdiği ekonomik ve siyasi dönüşümlerin mekânsal karşılığı olarak düşünülebilir.

Mekânın teşkilinde görülen farklılıklar, mekânda filizlenen hayat tarzı farklılıklarında somutlaşır. Akevler'deki, bedenden aileye ve ekonomik hayata kadar toplumsal hayatın her boyutunda İslâm'la uyumlu bir hayat tarzı kurma arayışı Çukurambar'da yok olmamıştır. Tam tersine, bu dinî hassasiyet sınıfsal konumla uyumlu bir şekilde yeniden yorumlanmakta ve çileci hayat tarzları muhafazakâr orta sınıflarca terk edilmektedir. Hayat tarzlarında görülen bu değişim,

hem muhafazakârlığın siyasi dönüşümüyle hem de muhafazakârların mekânla kurduğu ilişkideki dönüşümle paralel olarak piyasa eksenlidir. Başka bir deyişle, piyasa ekonomisi muhalif siyasi hareketi soğurmakla ve kentsel mekâna yeni bir form vermekle kalmamış, aynı zamanda failler tarafından içselleştirilmiştir. Çukurambar'da piyasa odaklı hayattan memnuniyet ölçeği, muhafazakâr orta sınıfların gelecek beklentilerine dönüşmüştür. Tıpkı orta sınıfların laik fraksiyonlarındaki gibi, lüks bir evde yaşamak, pahalı arabalar sürmek, gösterişli bir bedensel estetik geliştirmek, şık mekânlarda sosyalleşmek, Osmanlı mutfağının unutulmuş lezzetlerinin peşine düşmek ya da imparatorluğun eski topraklarında görkemli dönemlerin izini sürmek burjuva kültürüyle barışık bir hayat tarzının muhafazakâr orta sınıflar arasında kök salmasının işaretleridir. Akevler'deki sadeliğin yerini Çukurambar'da renkli desenler, zarif çizgiler ve şık kombinasyonlar almıştır.

KAYNAKÇA

Akçaoğlu, A. (2021) "Transformation of Conservative Politics, Urban Space and Taste in Contemporary Turkey", *Turkish Studies*, 23(1): 77-100.

— (2018). *Zarif ve Dinen Makbûl: Muhafazakâr Üst-Orta Sınıf Habitusu*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Akçaoğlu, A. ve Wacquant, L. (2017) "Pierre Bourdieu'de Eylem ve Sembolik İktidar", *Toplum ve Bilim*, 142: 6-23.

Akdoğan, Y. (2004) *Ak Parti ve Muhafazakâr Demokrasi*, Alfa, İstanbul.

Arslan, Z. (2012) "Geçmişten Bugüne Eleştirel Bir Orta Sınıf Değerlendirmesi", *Toplum ve Demokrasi*, 6(13-14): 55-92.

Banerjee, A.V. ve Duflo, E. (2008) "What is Middle Class About the Middle Classes Around the World?", *Journal of Economic Perspectives*, 22(2): 3-28.

Bourdieu, P. (2013a) "Sosyal Uzam ve Sembolik İktidar" *Seçilmiş Metinler*, Heretik Yayınları, Ankara, 189-210.

— (2013b) "Vekalet ve Siyasal Fetişizm" *Seçilmiş Metinler*, Heretik Yayınları, Ankara, 231-252.

— (2015) *Ayrım: Beğeni Yargısının Toplumsal Eleştirisi*, Heretik Yayınları, Ankara.

Butler, T. ve Savage, M. (2013) *Social Change and the Middle Classes*, Routledge, Londra.

Çak, Ş. (2013) "Dekorröportaj: Ünlüler Onun Evinde Yaşıyor", *Âlâ*, 27 Ekim, 62-68.

Çakır, R. (1990) *Ayet ve Slogan: Türkiye'de İslami Oluşumlar*, Metis Yayınları, İstanbul.

Ekiz, S. (2013a) "Ramazan Telaşı, Davet Telaşı, Ne Giysem Telaşı...", *Âlâ*, 24 Temmuz, 72.

— (2013b) "Sonbaharın Ayak Sesleri", *Âlâ*, 27 Ekim, 57.

Erbakan, N. (2014) *Davam: Ne Yaptıysam Allah Rızası İçin Yaptım*, MGV Yayınları, İstanbul.

Fowler, B. (2020) "Pierre Bourdieu on social transformation, with particular reference to political and symbolic revolutions", *Theory and Society*, 49: 439-463.

Gökarıksel, B. ve Secor, A.J. (2009). "New Transnational Geographies of Islamism, Capitalism, and Subjectivity: The Veiling-Fashion Industry in Turkey", *AREA*, 41(1): 6-18.

— (2010) "Between Fashion and Tesettür: Marketing and Consuming Women's Islamic Dress", *Journal of Middle East Women's Studies*, (6)3: 118-148.

Gülbudak, İ. (2016) "Çukurambar Mahallesi Muhtarı İhsan Gülbudak'la Yapılan Mülakat", 29 Temmuz.

Horal, M.Ş. (2012) "Kur'an-ı Kerime Hürmet Ederek Kendi İmparatorluğunuzu Kurun: Tıpkı Osman Gazi Gibi", *Şems-i TÛBA*, 2 Kasım, 36-37.

Kaya, B. ve Suzuki Him, M. (2020) "Modern Türkiye'de Orta Sınıf Çalışmaları: Tarihsel Literatür Değerlendirmesi", *BAİBU Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 20(1): 325-349.

Kayacan, N. (2012). "Her Yönüyle Tayland", *Şems-i TÛBA*, 2 Kasım, 84-92.

Karagülle, S. (1969) *İslamiyet ve Ekonomik Doktrinler*, Kaynak Yayınları, İstanbul.

Kılıçbay, B. ve Binark, M. (2002) "Consumer Culture, Islam and Politics of Lifestyle: Fashion for Veiling in Contemporary Turkey", *European Journal of Communication*, 17(4): 495-511.

Köroğlu-Armatlı, B. ve Ercoşkun-Yalçıner, Ö. (2006) "Urban Transformation: A Case Study on Çukurambar, Ankara", *G.U. Journal of Science*, 19(3): 173-183.

Kurtoğlu, A. (2013) "Sofra", *Aysha*, 7 Temmuz, 102.

Mardin, Ş. (2003) "Türkiye'de Orta Sınıfların Üç Devri" Mümtaz'er Türköne ve Tuncay Önder (der.) *Türk Modernleşmesi Makaleler 4*, İletişim Yayınları, İstanbul, 337-342.

Öğütle, V.S. ve Çeğin, G. (2010) *Toplumsal Sınıfların İlişkisel Gerçekliği: Sosyo-Tarihsel Teorinin Sınıfla İmtihanı* Tan Yayınları, İstanbul.

Öniş, Z. (2001) "Political Islam at the Crossroads: From Hegemony to co-Existence", *Contemporary Politics*, 7(4): 281-298.

Özbudun, E. ve Hale, W. (2009) *Islamism, Democracy, and Liberalism in Turkey: The Case of the AKP*, Routledge, Oxford.

Özet, İ. (2019) *Fatih Başakşehir: Muhafazakâr Mahallede İktidar ve Dönüşen Habitus*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Pınarbaşı, G. (2013) "Ramazan'da Ziyaret Edilecek Kutsal Mekanlar", *Aysha* 7 Temmuz, 120-124.

Poluntzas, N. (1975) *Political Power and Social Classes*, Verso Books, New York.

Sağır, A. (2016) "Dindar Burjuvazinin Muhafazakâr Moda Akımı: Ala Dergisi Örneği" Deniz, A.Ç. (der.) *Öteki Muhafazakârlık*, Phoenix Yayınları, Ankara, 263-305.

Saktanber, A. (2002) *Living Islam: Women, Religion & The Politicization of Culture in Turkey*, I. B. Tauris & Co. Ltd, Londra.

Şen, M. (2010) "Transformation of Turkish Islamism and the Rise of Justice and Development Party", *Turkish Studies*, 11(1): 59-84.

Toprak, B. (2006) "Islam and Democracy in Turkey" Ali Çarkoğlu ve Barry Rubin (der.) *Religion and Politics in Turkey*, Routledge, New York, 25-44.

Tuğal, C. (2010) *Pasif Devrim: İslami Muhalefetin Düzenle Bütünleşmesi*, Koç Üniversitesi Yayınları., İstanbul.

Türetken, M. söy. (2024) "İmam hatip okulları 111 yaşında", *Anadolu Ajansı*, 17 Ekim, https://www.aa.com.tr/tr/egitim/imam-hatip-okullari-111-yasinda/3364852#

Wacquant, L. (1991) "Making Class: The Middle Class(es) in Social Theory and Social Structure" McNall, S.G. (ed.) *Bringing Classs Back in: Contemporary and Historical Perspectives*, Routledge, New York.

— (1992) "Toward a Social Praxeology: The Structure and Logic of Bourdieu's Sociology", Bourdieu P. ve Wacquant L., *Invitation for a Reflexive Sociology*, Cambridge: Polity Press

— (2005) *Pierre Bourdieu and Democratic Politics: The Mystery of Ministery*, Polity Press, Cambridge.

Weber, M. (2023) *Din Sosyolojisi*, Kapra Yayıncılık, İstanbul.

White, J. (2013) *Müslüman Milliyetçiliği ve Yeni Türkler*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Modi döneminde Hindistan'da demokratik gerileme: Fikirler-çıkarlar-kurumlar çerçevesinde bir analiz

*Gülay Uğur Göksel**

Özet: Bu makale, Hindistan'da son yıllarda yaşanan demokratik gerileme sürecini ele almaktadır. Makale, Narendra Modi liderliğindeki Bharatiya Janata Partisi'nin (BJP) iktidara gelmesinden bu yana ülkede demokratik kurumların zayıflaması, sivil özgürlüklerin kısıtlanması ve Hindu milliyetçiliğine dayalı bir yönetim anlayışının yaygınlaşmasını incelemektedir. Hindistan'da ekonomik eşitsizlik, işsizlik ve yoksulluk gibi temel sorunların artışıyla birlikte, Modi hükümetinin otoriter eğilimlerinin nasıl güçlendiği ve bu durumun Hindistan demokrasisi üzerindeki uzun vadeli etkileri tartışılmaktadır. Ayrıca, BJP'nin otoriter yönetim stratejileri, seçim başarıları ve halk desteği, fikirler-çıkarlar-kurumlar çerçevesinde analiz edilerek, Hindistan'ın demokratik gerilemesi hakkında değerlendirmeler yapılmaktadır.

Anahtar sözcükler: Demokratik gerileme, Narendra Modi, Bharatiya Janata Partisi (BJP), Hindu milliyetçiliği, otoriter yönetim.

Giriş

Demokratikleşme süreçleri ve bu süreçlerin geri çevrimi üzerine yapılan çalışmalar siyaset bilimi literatüründe önemli bir yer tutmaktadır (Linz ve Stepan, 1996; Levitsky ve Way, 2010). Farklı ülkelerde yaşanan bu süreçler, demokrasinin nasıl kavramsallaştırılacağı ve demokratik gerilemenin nedenleri üzerine çeşitli teorik yaklaşımların doğmasına yol açmıştır. Literatürde öne çıkan tartışmalardan biri, seçimlerin devam ettiği ancak demokratik kurumların zayıfladığı rejimlerin nasıl tanımlanması gerektiği üzerinedir.

Son dönemde, literatürde "rekabetçi otoriterlik" *(competitive authoritarianism)* kavramı önem kazanmaya başlamıştır. Steven Levitsky ve Lucan A. Way, bu kavramı ilk olarak 2002'de tanıtmış ve rekabetçi otoriter rejimleri demokratik süreçlerin ve kurumların iktidara gelmenin temel yolu olarak görüldüğü, ancak

(*) Doktor Öğretim Üyesi, İstanbul Bilgi Üniversitesi.

bu süreçlerin temel demokratik kuralları ihlal ederek işlediği rejimler olarak tanımlamışlardır. Rekabetçi otoriter rejimlerde seçimler yapılır ve bir tür siyasi rekabet mevcuttur, ancak iktidarda olanlar demokrasinin temel kurallarını geniş ölçüde ihlal ederler. Levitsky ve Way, bu tür rejimlerin demokratik olarak kabul edilemeyeceğini, çünkü demokrasinin minimum gerekliliklerini yerine getirmediklerini savunurlar.

Bu kavramın dışında, demokrasiden uzaklaşma eğilimleri literatürde seçimli otoriterlik *(electoral authoritarianism)*, melez rejimler *(hybrid regimes)*, demokratik gerileme *(democratic backsliding)*, göstermelik demokrasiler *(façade democracies)* ve seçimsel demokrasiler *(electoral democracies)* gibi farklı terimlerle de ele alınmaktadır. Ancak, bu kavramların sınırlarının net bir şekilde tanımlandığını söylemek zordur. Demokrasiden uzaklaşma süreçlerine dair açıklamalar da çeşitlilik göstermektedir. Bu süreçler, liderlerin tercihleri, siyasal kültür, kurumlar, gelir düzeyi, gelir dağılımı, ekonomik krizler, sınıf ve ittifaklar ile uluslararası faktörler üzerinden açıklanabilmektedir (Turan ve Göksel, 2024).

Bu çalışmada, Hindistan'daki demokratik gerileme sürecini araştırılırken, Hall'un fikirler-çıkarlar-kurumlar çerçevesini merkeze alınacaktır. Peter Hall'un yöntemine dayanan analiz yaklaşımı, siyasi ve ekonomik süreçleri anlamak için çıkarlar, kurumlar ve fikirler üçlüsünü bir araya getirir. Bu yöntem, bir ülkenin politik ekonomisini anlamada kapsamlı bir araç sunar. Özellikle, belirli bir ülkedeki politik ve ekonomik değişimlerin ardındaki çıkar gruplarını, kurumsal yapıları ve bu değişimleri şekillendiren ideolojik temelleri incelemek için kullanılır (Hall, 1997). Demokrasinin gerilemesi bağlamında fikirler üzerinden yapılan mücadeleler, kurumların değişimi ve çıkar çatışmaları bu çalışmanın temel odağını oluşturacaktır.

Hindistan, uzun yıllar boyunca dünyanın en büyük demokrasisi olarak kabul edilmiş, ancak son yıllarda demokratik kurumların zayıflaması ve otoriter eğilimlerin artmasıyla dikkat çeken bir ülke haline gelmiştir (Tudor, 2021). Hindistan'ın son on yılda yaşadığı demokratik gerileme, Freedom House ve V-Dem gibi uluslararası indeksler tarafından da tespit edilmiştir. Freedom House, 2010'da Hindistan'ı "özgür" kategorisinde değerlendirirken, 2024'te ülkeyi "kısmen özgür" kategorisine geriletmiştir (V-Dem Institute, 2024). V-Dem verilerine göre Hindistan, 2010'da "seçimli demokrasi" kategorisinde yer alırken, 2024'de "seçimli otokrasi" olarak değerlendirilmiştir (Freedom House, 2024). Bu indeksler, Hindistan'da demokrasinin gerilemesine dair genel bir eğilimi ortaya koymaktadır.

Demokratik gerileme yaşayan birçok ülkede olduğu gibi, Hindistan seçilmiş bir liderin önderliğinde, bir taraftan yeni muhafazakâr orta sınıfı destekleyen neoliberal ekonomik politikalar izlerken, diğer taraftan da milliyetçi ve popülist söylemlerin körüklediği etnik çatışmaların gölgesinde, demokratik temsiliyetin, özgürlüklerin ve kurumların erozyona uğradığı bir ülkedir. Bu demokratik geri-

leme ve rejim dönüşümü her ne kadar diğer vakalarla benzerlik gösterse de karşımıza karşılaştırması zor bir örnek olarak çıkmaktadır. Zira Hindistan demokrasisi diğer bütün demokrasi örneklerine aykırı (*outlier*) bir vakadır. Bu nedenle öncelikle Hindistan demokrasisinin tarihsel gelişimini ve demografik yapısını hatırlamak yerinde olacaktır.

Ülke profili

Siyasal yapı ve demokratik rejimin siyasal gelişimi

Hindistan'daki demokratik kurumların –İndira Gandhi'nin 1975'te ilan ettiği olağanüstü hal ile başlayan ve üç sene süren otoriter yönetimi dışında– yaklaşık yetmiş yıl boyunca oldukça etkin ve meşru bir şekilde işlemiş olduğunu söylemek mümkündür (O'Neil ve Fields, 2017: 466). Hindistan'ın Kurucu Meclisi (*constituent assembly*), ülkenin anayasasını hazırlayarak bağımsız ve demokratik bir cumhuriyetin temellerini atmıştır. Toplumun farklı kesimlerini temsil eden üyelerle sosyal adalet, temel haklar ve ulusal birliğe odaklanarak modern Hindistan'ın siyasi yapısını şekillendirmiştir. Hindistan'ın 1950'de ilk kez yürürlüğe giren anayasası dünyanın en uzun ve Ağustos 2021 itibarıyla 105 değişiklikle en çok değişiklik yapılmış anayasasıdır.

Hindistan parlamenter siyasal sisteme sahiptir ve merkezî hükümetin başı başbakandır. Cumhurbaşkanı sembolik görevlerle donatılmış olmakla birlikte, başbakan ve kabinenin tavsiyesi üzerine olağanüstü hal ilan etmek gibi birkaç önemli sorumluluğu vardır. Yasama organı ise iki meclislidir ve esas yasama yetkisi 545 milletvekilinden oluşan Halk Meclisi'ne (*Lok Sabha-House of the People*) aittir. Her milletvekili yaklaşık 2 milyon Hindistan vatandaşını parlamentoda temsil etmektedir. Üst meclis veya Eyaletler Konseyi (*Rajya Sabha-Council of States*) ise Hindistan'ın yirmi sekiz eyaletini ve sekiz birlik bölgesini temsil eder. Üst meclise bu sekiz birlik bölgesinin üçünden (Delhi'den üç, Puducherry'den bir ve Jammu ve Keşmir'den dört) toplam sekiz üye seçilir. Diğer birlik bölgeleri *Rajya Sabha*'da temsil edilmemektedir. Birlik bölgeleri, göreceli özerk yönetilemeyecek kadar fakir veya etnik çatışmalara açık olduğu düşünülen bölgelerin, diğer 28 federal eyaletten farklı olarak doğrudan merkezî hükümete bağlı şekilde yönetilmesi için yapılandırılmıştır (O'Neil ve Fields, 2017: 468-475).

Anayasa, Hindistan'ı federal bir cumhuriyet olarak tanımlar ve eyalet hükümetlerine merkezden bağımsız olarak kullanabilecekleri önemli yetkiler verir. Bununla beraber özellikle sosyal ve ekonomik politika alanlarında merkezî ve eyalet hükümetleri arasında karşılıklı bağımlılığa dayanan güçlü bir merkezî hükümet vardır. Ulusal hükümet, eyalet sınırlarını istediği gibi belirleme, ortadan kaldırma veya değiştirme hakkına sahiptir (Orvis ve Drogus, 2021: 1040). Bu

durum, eyalet sınırlarının yeniden çizilmesine ve nihayetinde bölgesel ve kültürel çoğunlukların bu eyaletleri kendi dillerinde yönetmesine izin veren asimetrik bir federal sistem yaratabilmektedir (Stepan vd., 2010: 65). Federal bir sistem için alışılmadık derecede güçlü merkezî hükümet, 1947'deki Pakistan'la bölünme sonrası diğer etnik ve dinî grupların bağımsızlık taleplerine karşı demokratik konsolidasyonu sağlayabilmek için bir önlem olarak görülmüştü (Tillin, 2021: 161, 162). Yetmiş yıllık süreçte, (özellikle Ulusal Kongre Partisi'nin farklı kesimleri içindeki) geniş koruyucu-korunan ağları (*patron-client networks*) Hindistan'ın çoğu bölümünü merkeze bağlamayı başardı (Tilly, 2014: 93). Hindistan Anayasası'nın en tartışmalı ilkesi "dış saldırganlık veya iç karışıklık" tehditleriyle karşı karşıya kalındığında, merkezî hükümete ülke çapında sıkıyönetim ilan etme, dolayısıyla özgürlükleri askıya alma veya sınırlama yetkisi vermesidir. Acil durum ilkesi denilen ve merkezî hükümetin federal eyaletler üzerindeki egemenliğini güçlendiren bu tartışmalı maddeye ülkenin 1947'de bağımsız hale gelmesinden bu yana yüzden fazla kez başvurulmuştur.

Etnik ve ekonomik çeşitlilik

Hindistan'ın demokrasi ve demokratikleşme çalışmaları için çok zor ve kompleks bir vaka olarak ele alınmasının en büyük sebeplerinden biri dünyada eşi benzeri olmayan etnik ve dinî çeşitliliği ve yüksek yoksulluk oranıdır. 2001 resmî nüfus sayımına göre ülkenin 1.210.193.422 kişilik nüfusu içinde Hindular %80,5 ile çoğunluğu oluştururken, Müslümanlar %13,4 ile ikinci sırada yer alır. Hıristiyanlar, Sihler ve Budistler ise dikkat çeken azınlık grupları arasındadır. Hintçenin resmî dil olduğu Hindistan'da anayasa tarafından tanınan yirmi iki farklı dil vardır (National Portal, 2021). Hindistan'ın kurucu liderleri, ülkenin birçok farklı kültürel ve genellikle farklı siyasi kimliklere sahip çok sayıda etnik grubu barındırdığını kabul ederek, birleşik ve laik bir "devlet-ulus" yaratmayı hedeflemişlerdir (O'Neil ve Fields, 2017: 484). Mahatma Gandhi ve Jawaharhal Nehru'nun karizmatik liderliğinde siyasi laiklik ile kol kola yürüyen bir demokratik ulus inşasının temeli çeşitlilik içinde birlik (*unity with diversity*) esasına göre atılmıştır. Her ne kadar Britanya sömürgeciliğinden miras kalan ve Hindu dinine dayandırılarak meşrulaştırılan kast sisteminin hiyerarşik yapıları tamamen ortadan kaldıramasa da Hindistan, bu düzenle bağlantılı ayrımcılığı, özellikle de dokunulmazlar sınıfı üzerindeki zararlı etkileri hafifletmek amacıyla kuruluşundan bu yana özel refah politikaları uygulamaktadır.

Hindistan'ın 1950 anayasası sadece kast statülerini yasaklamakla kalmamış, aynı zamanda anayasada "planlanmış kastlar ve kabileler" olarak anılan bu dezavantajlı grupların yaşamlarını iyileştirmek için tasarlanmış pozitif ayrımcılık yasalarını hayata geçirmiştir. Kendilerine Dalitler *(bastırılmış gruplar veya dokunulmazlar)* adını veren topluluk, şu anda Hindistan nüfusunun yaklaşık

%15'ini oluşturmaktadır. Bu, yaklaşık 170 milyon kişiye karşılık gelmektedir (484). Özellikle bu grubun üyeleri olmak üzere, Hindistan nüfusunun yaklaşık %30'u fakirlik sınırında yaşamaktadır. Son yirmi yılda, Hindistan hükümeti yaşam standartlarını iyileştirmek amacıyla çeşitli sosyal koruma programları uygulamış ve bu programlar aşırı yoksulluğun azaltılmasında etkili olmuştur. Örneğin, 2006'dan bu yana uygulanan Mahatma Gandhi Ulusal Kırsal İstihdam Garantisi Yasası, hanehalkı tüketiminin artmasına katkıda bulunmuştur (Deininger ve Liu, 2019).

Nitekim, Hindistan'ın sömürge sonrası ulus inşa etme çabası, kurucularını ekonomi politikalarında kapitalizm ve sosyalizmin ötesinde, bağımsız bir üçüncü yol izlemeye yöneltmiştir. Hindistan'ın, serbest piyasa ekonomisi ile planlı ekonominin deneysel bir melezi olarak adlandırılabilecek "karma ekonomi" politikaları, emperyalist güç odaklarına karşı üçüncü dünya ülkelerine de bir model teşkil ediyordu. Ancak 1990'lara gelindiğinde, karma ekonomik politikaların çiftçiyi ve köylüyü korumayı hedefleyen toprak reformları ve ekonomik yeniden dağıtım girişimlerinin eksik kaldığı görüldü. Endüstri ve tarım arazilerinin az sayıda kapitalistin elinde toplanması gibi çelişkiler, nüfusun büyük bölümünü oluşturan köylülerin tarımsal üretimde verimliliği artıracak kadar toprağa sahip olamaması gibi sorunlara yol açtı. Bunun sonucunda, ekonomik büyüme imkânsız hale geldi ve Hindistan, bütçe açıkları ile ayakta durmaya çalışan bir ülke konumuna düştü (Chandrasekhar ve Ghosh, 2004: 2-3). Hindistan'ın 1990'ların başında liberal ekonomik reformları benimsemesi, yalnızca dünyayı kasıp kavuran liberal dalganın zaferine bir örnek değildi. Aynı zamanda Hindistan'ın bağımsızlığın ilk yıllarında şekillenmesine yardımcı olduğu üçüncü dünyacılık vizyonunun da sonu anlamına geliyordu (Kaur, 2020: 7).

Pınar Kahya'nın (2021) belirttiği gibi, hükümet harcamalarının kısılması ve bütçe açığı verilmemesi esasına dayanan politika paketi, "sanayide lisanslamanın kaldırılmasından uluslararası ticari engellerin azaltılmasına, finansal serbestleşme kararından sabit döviz kuru politikasından dalgalı kura geçişe kadar" geniş bir neoliberal açılımı ve değişimi ifade ediyordu. Ancak bu durum, yoksulluğun önlenmesi açısından kırsal bölgelerde sulama ve ulaşım gibi kamu altyapı yatırımlarında önemli ölçüde azalmaya neden oldu. Hindistan'ın ortalama ekonomik büyümesi 1970-1980 yılları arasında %4,4 iken, 1990-2000 yılları arasında bir puan artarak %5,4'e ulaştı. Hindistan ekonomisindeki bu neoliberal açılımla gerçekleşen yapısal değişikliklerin 2000-2010 yılları arasında %8,8 gibi etkileyici bir ortalama büyümeyle sonuçlandığı gözlemlenmiştir (Srivastava, 2018). 2010'larda ulaşılan bu etkileyici büyüme, her ne kadar Ulusal Kongre Partisi ve koalisyon hükümetlerinin gerçekleştirdiği reformlar sayesinde gerçekleşse de refahın artmasıyla gelen umut rüzgârları, Bharatiya Janata Partisi'nin ve Modi'nin liderliğinin yükselişine önemli bir itici güç olmuştur.

Bharatiya Janata Partisi'nin yükselişi ve demokratik gerileme

Sağ muhafazakâr ve Hindu milliyetçisi bir parti olarak tasnif edebileceğimiz Bharatiya Janata Partisi'nin (BJP) kökeni 1951'de Shyama Prasad Mukherjee tarafından kurulan *Bharatiya Jana Sangh* (*Hint Halk Birliği* - BJS) partisine dayanmaktadır. 1977'de ilan edilen olağanüstü halden sonra, Jana Sangh, Janata Partisi'ni oluşturmak için diğer birkaç partiyle birleşti; 1977 genel seçimlerinde iktidardaki merkez sol Ulusal Kongre Partisi'ni mağlup etti. Üç yıl iktidarda kaldıktan sonra, Janata partisi dağıldı ve 1980'de eski Jana Sangh üyeleri BJP'yi kurdu. 1998 genel seçimlerinden sonra, Başbakan Atal Bihari Vajpayee liderliğindeki Ulusal Demokratik İttifak (NDA) olarak bilinen BJP liderliğindeki koalisyon, bir yıl boyunca iktidarda kaldı ama güvenoyu alamadığı için 1999'da erken seçime gidildi. 1999 genel seçimlerinde, NDA ittifakı 1984'ten beri ilk defa Halk Meclisi'nde salt çoğunluğu elde etti ve Vajpayee'ye beş yıllık bir görev süresi boyunca görev yapan ilk Ulusal Kongre Partisi'nden olamayan başbakan olma unvanını kazandırdı. 2004'ten Modi'nin 2014 genel seçimlerindeki başarısına kadar BJP ana muhalefet partisi olarak parlamentoda yer aldı (Basu, 2015: 14-16). BJP, 2014 yılında, 543 sandalyeden 282'sini kazanarak Halk Meclisi'nde çoğunluğu kazanmayı başardı. 1989'da başlayan koalisyon hükümetleri dönemi sona erdi. BJP'nin sandalye sayısı 2019 seçimlerinde 303'e yükseldi. Böylece, 1947'den beri ilk defa Ulusal Kongre Partisi dışındaki bir parti art arda ikinci kez seçimleri kazandı.

2014'te Ulusal Kongre Partisi ittifakına seçimleri kaybettiren önemli bir faktör, uygulamaya koyduğu refah politikalarının farklı sosyal gruplar tarafından farklı sebeplerle reddedilmiş olmasıdır. BJP liderliğindeki seçim ittifakı, ilk olarak azınlıkların devlet tarafından desteklenmesine karşı olan Hindu milliyetçilerinin desteğini aldı. İkinci olarak, BJP Ulusal Kongre Partisi'nin elitist yapısından ve yaygın rüşvet ve savurganlığından usanmış neoliberal politikaları destekleyen (küçük devlet, rasyonel yönetim vb.) yeni bölgesel orta sınıfı saflarına çekmeyi başardı (Verma, 2019: 24). Ergenç'in (2018) kırsal kapitalistler ve yeni ekonomik rejimden yararlanan kentsel girişimciler olarak adlandırdığı bu orta sınıf geleneksel merkezî devletle özdeşleşen ama alt sınıflardan da bir hayli yabancılaşmış elitist sınıfın aksine neoliberal politikaları destekleyen muhafazakâr bir duruşa sahiptirler (222).

Öte yandan, özellikle kendilerine *Dalit*ler adını veren ve nüfusun yaklaşık %15'ini oluşturan grubun üyeleri başta olmak üzere, Hindistan nüfusunun %30'unun hâlâ yoksulluk sınırında yaşaması, Ulusal Kongre'nin yoksul seçmen tabanını kaybetmesine de sebep oldu (O'Neil ve Fields, 2017: 484). Böylece BJP, çıkarlar açısından bir araya gelemeyecek farklı sosyal grupları, Ulusal Kongre Partisi'nin azınlık politikalarına ve aşırı sosyal ve ekonomik müdahalelerine karşı fikirler üreterek bir araya getirdi. Fikirlerin gücünün yanı sıra, Modi'nin aday-

lığının BJP'nin 2014 zaferinde büyük rol oynadığını söylemek gerek. Uzun yıllar Gucerat başbakanı olarak görev yapan Modi, "katı devletçiliğe karşı çıkan bir iş dünyası reformcusu" ve "toplumsal açıdan muhafazakâr ancak çoğunlukçu" bir imaj oluşturmayı başarmıştı (Verma, 2019: 31). Bu imaja rağmen, Modi'nin görevdeki ilk döneminde bile, Müslümanları hedef alan kanunsuz şiddet, kamu söyleminde azınlıklara karşı hoşgörüsüzlük, ulusal güvenlik kisvesi altında sivil özgürlüklerin sürekli bastırılması ve demokratik kurumlara artarak yapılan baskı ve müdahale açıkça ortadaydı.

BJP'nin 2019'dan sonra ve özellikle 2024 seçim zaferinin ardından, Hindistan demokrasisindeki gerileme hızlanmıştır. V-Dem indeksi, 2014'ten bu yana Hindistan'da farklı gruplar arasında katılım eşitliği ve temsiliyeti (azınlık grupların kanun önünde koruma ve politika oluşturma etkisi) açısından olumsuz gelişmelerin meydana geldiğini göstermektedir (Mechkova ve Lindberg, 2016: 4). Modi döneminde, Hindistan'da ifade, medya ve sivil toplum özgürlüğünün daha önceki dönemlerin çok ötesine geçecek şekilde azaldığı gözlemlenmektedir. Modi başbakan olmadan önce, Hindistan'da, V-Dem indeksinde ifade özgürlüğü göstergesinde aldığı 4 üzerinden 3.5'luk puanının gösterdiği gibi, medyada sansür nadirdi. 2020'de ise bu puan 1,5'a kadar düşmüş durumda. Hindistan bu ifade özgürlüğü göstergesi açısından şu anda Pakistan kadar otokratik ve Bangladeş ve Nepal'den daha kötü durumdadır. Genel olarak, Hindistan'da Modi liderliğindeki hükümet, muhalifleri susturmak için ayaklanma, karalama ve terörle mücadele yasalarını kullanmaktadır. Örneğin, BJP iktidara geldikten sonra 7 binden fazla kişi halkı isyana teşvik etmekle suçlandı. Yasadışı Faaliyetleri (Önleme) Yasası'nın (UAPA, *Unlawful activities (prevention) act,* 1967) hükümet tarafından taciz, korkutma ve gözdağı vermek için kullanıldığı iddia edilmektedir. Nitekim 2019'da kabul edilen Vatandaşlık Değişikliği Yasası'na (CAA - *Citizenship (Amendment) Act,)* karşı protestolara katılan üniversite öğrencileri ve aktivistler UAPA çerçevesinde cezalandırmıştır (Hellmeier vd., 2021: 20-22).

CAA, Pakistan, Afganistan ve Bangladeş'ten Hindistan'a gelmiş mültecilerden sadece gayrimüslim olanlarının Hindistan vatandaşı olmasına olanak tanımaktadır. CAA gayrimüslim mültecilere doğrudan vatandaşlık sağlamamakla birlikte, belirli kriterleri karşılamaları durumunda vatandaşlık başvurusunda bulunmaları için bir yol sunar. Ancak, bu kişilerin vatandaşlık başvurusu yapabilmeleri için Hindistan'da altı yıl ikamet etmeleri veya çalışmaları gibi belirli koşulları karşılamaları da gerekmektedir. Uluslararası Af Örgütü'nün raporlarına göre, CAA yasasının bu ayrımcı doğası, ülke çapında barışçıl protestolara yol açmış ve hükümet, insan hakları savunucularına keyfî tutuklamalar ve gözaltılarla karşılık vermiştir (Limaye, 2020).

Aynı zamanda, COVID-19 salgını sırasında ülke çapında uygulanan karantina esnasında elliden fazla gazetecinin "yanlış bilgi" veya "sahte haber" yaymakla suçlandığı ve olağanüstü hal yasalarına göre tutuklandığı belirtilmektedir (Am-

nesty, 2023). "Bu cadı avının zirvesi, Eylül 2020'nin ortalarında terörle mücadele yasası ve Hindistan Ceza Kanunu'nuna atıfla, on beş tanınmış CAA karşıtı aktiviste karşı çeşitli ciddi cezalar isteyen 17 bin sayfalık bir iddianame olmuştur" (Nilsen 2021). Bütün bu gelişmeler ışığında, son on senede, Modi hükümetinin icraatları Hindistan'ı demokratik bir rejimden otokratik bir rejime sürüklediğini söylemek mümkündür. Bu demokratik gerilemenin sebepleri nelerdir? BJP ne gibi stratejiler kullanarak hem muhalifleri bastırıp hem de ulusal çoğunluğun desteğini almayı başardı? İzleyen alt başlıklar altında bu sorulara fikirler-çıkarlar-kurumlar çerçevesinde yanıt vermeye çalışacağım.

Kurumlar: Asimetrik federal sistem ve merkezileşme

Hindistan'ın bağımsızlık sonrası politik tarihine baktığımızda, merkezî ve bölgesel güçler arasındaki dengenin ülkedeki parti sistemi ve koalisyon hükümetlerinin yapısına göre sürekli bir değişim gösterdiğini gözlemlemek mümkündür (Tillin, 2021: 181). Kurucu Meclis, eyalet sınırlarının yeniden çizilmesine ve nihayetinde bölgesel kültürel çoğunlukların bu eyaletleri kendi dillerinde yönetmesine olanak tanıyan asimetrik bir federal sistem oluşturmuştur (Stepan vd., 2010: 65). Bu durum, yalnızca merkezî hükümetin gücü ve koalisyon hükümetlerinin ortaklıklarına bağlı olarak federal ve merkezî hükümet arasındaki güç dengesini değiştirmekle kalmaz, aynı zamanda merkezî hükümette güçlü bir lider parti olduğunda demokratik kurumların bölgesel düzeyde zayıflamasına veya tamamen ortadan kalkmasına yol açabilir. Birçok yorumcuya göre, Modi önderliğindeki BJP, kısa bir sürede federal devletlerin bütçelerinin merkeze transferi gibi birçok radikal değişimi gerçekleştirmeyi böylesine asimetrik bir federal sistem ve hâkim parti olmasıyla başarabilmektedir.

Çıkarlar kısmında bahsedilecek ekonomik refah politikalarının uygulanmasının ardındaki stratejinin Modi'ye karşı güveni perçinlemek için özenle hazırlandığı anlaşılmaktadır. Aiyar ve Sircar'a (2020) göre, merkezileşme aynı zamanda aşağıda belirtileceği gibi Modi'nin çıkarları yönetmesi açısından da bir gereklilikti. Bununla birlikte, merkezileşmeye tartışmasız katkıda bulunan kritik bir faktör, Modi hükümetinin görevdeki ilk döneminin büyük bir bölümünde merkez ve eyalet hükümetleri arasında önemli bir siyasi uyum olmasıydı. Bu, eyaletlerden gelebilecek olası muhalefeti etkisiz hale getirmeye ve idari merkezileşmeyi vatandaşların merkezî devletle günlük karşılaşma deneyimlerine yerleştirmeye hizmet etti (Aiyar ve Sircar, 2020: 219). 2017'de Hindistan parlamentosu, Hindistan'ı "tek millet, tek vergi, tek pazar" olarak birleştiren, düzinelerce eyalet vergi ve harçlarına son veren ve ülke çapında ortak bir vergi levhası ile mal ve hizmetleri getiren tarihi Mal ve Hizmet Vergisi'ni (*Goods and Services Tax* - GST) başlattı.

GST uygulanması, merkez hükümet ile eyaletler arasındaki güç dengesi açısından önemli bir değişikliğe işaret etmektedir. GST öncesinde, Hindistan'da çok

sayıda dolaylı verginin hem merkez hem de eyalet hükümetleri tarafından alındığı karmaşık ve dağınık bir vergi sistemi vardı. GST, vergi sistemini basitleştirme ve ekonomik büyümeyi teşvik etme potansiyeliyle övülse de merkeziyetçilik konusunda endişeleri de beraberinde getirmişti. GST'nin uygulanmasında ve yönetiminde, merkez ve eyaletlerin ortak bir forumu olan GST Konseyi kilit bir rol oynamaktadır. Bu konseyde her eyaletin temsilcisi bulunmakla birlikte, merkezî hükümetin oy ağırlığı üçte birdir ve bu durum, kararlar üzerinde merkezî hükümete önemli bir etki sağlamaktadır. Bu oy yapısı ve merkezî hükümetin konsey üyesi atama hakkı, merkezî hükümetin eyaletlerin çıkarlarını çiğneyebileceği konusundaki endişeleri artırmaktadır. Ayrıca, GST'nin uygulanmasıyla eyaletlerin bağımsız olarak vergi koyma yetkisi kısıtlanmıştır. Alkol, tütün ve petrol ürünleri gibi bazı mallar hariç, eyaletler artık kendi başlarına vergi koyamamaktadır. Bu sınırlama, eyaletlerin mali özerkliğini önemli ölçüde azaltmakta ve onları merkezî hükümete daha bağımlı hale getirmektedir (Verma ve Singh, 2019).

Madison'ın eyalet yasalarına yönelik federal veto önerisi, her iki hükümet düzeyinin kendine özgü yetki alanlarına sahip olduğu dengeli bir federal sistem kurma taahhüdünü ortaya koymaktadır. Madison'ın, eyaletlerin federal hükümete müdahale edebileceği yönündeki endişeleri, hükümet kademeleri arasında baskınlığın önlenmesi için belirli denetim mekanizmalarının gerekliliğine işaret etmektedir (Greene, 1994). Bu bağlamda, Hindistan'ın GST uygulamasına ilişkin değerlendirmeler, GST Konseyi'nde merkezî hükümetin üçte bir oy ağırlığına sahip olmasının ve çoğu mal ve hizmetin vergi oranlarını tek taraflı olarak belirleyebilme yetkisinin, merkezî hükümetin baskınlığını artırma ve eyalet özerkliğini zayıflatma risklerini beraberinde getirdiği vurgulanmalıdır (Verma ve Singh, 2019).

Bu bağlamda, merkezdeki güçlü bir parti aracılığıyla doğrudan ulusal hükümetten temel faydalar elde edebilen seçmenler için, bölgesel parti temsillerinin sağlayabileceği avantajlar giderek azalmıştır. Bu güçler ayrılığı mekanizmasının merkez tarafından zayıflatılmasının yanı sıra, seçim komisyonunun tarafsızlığı ve bağımsızlığı konusunda ortaya çıkan ciddi şüphelerle, Hindistan'da demokrasinin geleceği tehlikeli bir durumda görünmektedir. Saifi Ali'ye göre (2021), Seçim Komisyonu gibi anayasal organlar başta olmak üzere çeşitli kurumların güvenilirliğinin sorgulanması, Hindistan'da demokrasiyi güçlendiren kurumların zayıflamasına ve halkın bu kurumlara olan güvenini kaybetmesine neden olmaktadır" (7). Tharoor da (2019) dış denetimin en önemli araçlarından biri olan daimi komisyonların kapatılmasının denetim mekanizmalarının yoksunluğunun bir göstergesi olduğuna işaret etmektedir.

Öte yandan, demokratik kurumların bu döngüden çıkabileceğini ve demokratik gerilemeyi durdurabileceğini düşünenler de vardır. Vijay Prashad (2020) her kadar erozyona uğrasa da federal sistemin BJP'nin otoriter yönetimine karşı koruyucu bir önlem olduğunu öne sürmektedir. Prashad, Carkhand'da protes-

toların artmasının ardından yerel seçimlerin tekrarlandığını ve iktidardaki BJP eyalet hükümetinin seçimi kaybettiğini vurgulamaktadır. Bu bağlamda, BJP'nin Hindistan'ın çeşitliliğini kontrol altına alma girişimlerinde yaşadığı bu son başarısızlığın, otoritesinin halka değil, para ve güç odaklarına dayandığını açıkça ortaya koyduğunu iddia etmektedir.

Çıkarlar: Ayaklanan otokratik orta sınıf ve diğerleri

Hindistan, özellikle 2000-2010 yılları arasında ortalama %8,8 oranında büyüme kaydettiği dönemde dikkate değer bir GSYH artışı yaşamasına rağmen, büyümenin dengesiz dağılımı ve süregelen zorluklar nedeniyle algılanan bir ekonomik gerileme konusunda endişeler vardır (Srivastava, 2018). Bu bağlamda "ekonomik gerileme" ifadesi, GSYH'de mutlak bir düşüşe değil, büyümenin faydalarının adil bir şekilde dağıtılmadığını ve ekonominin bazı sektörlerinin zorluk yaşadığını gösteren bir dizi faktöre atıf yapar. Bu faktörler arasında eşitsizliğin artması ve en yüksek seviyeye ulaşması (Sen, 2024); özellikle vasıfsız ve yoksul bireyler için üretken işler yaratmada yaşanan zorluklar (Sen, 2024); 2016'daki para birimi tedavülden kaldırma politikasının olumsuz ekonomik etkisi (Sen, 2024; Kaur, 2020) ve tarım sektöründeki ekonomik sıkıntılar, çiftçi intiharları ve protestolarla kendini göstermesi yer almaktadır. 2011'den bu yana yoksulluk ve istihdam konularında resmî verilerin eksikliği, Hindistan'ın ekonomik performansını değerlendirmeyi daha da zorlaştırmaktadır (Sen, 2024). Bu ekonomik gerilemenin her zaman olduğu gibi kazananları ve kaybedenleri olmuştur. BJP'nin genel ekonomik performanstaki başarısızlığına rağmen 2019'da tekrar nasıl çoğunlukla iktidara geldiğini anlayabilmek için yapılan ekonomik reformların hangi seçmen profilini hedeflediğini ve hangi ekonomik çıkarlara hizmet ettiğini ve partinin halkın algısını nasıl yönettiğini incelemek gerekiyor.

Modi hükümetinin 2014-2019 yılları arasındaki ekonomik politikaları, ilk dönemde yoksul ve işçi dostu bir çizgideyken, 2019 sonrası bu yaklaşım tersine dönmüştür. Modi'nin Gucerat eyaletinin başbakanı olduğu dönemde (2001-Mayıs 2014) kazandığı dürüst lider imajı ve özelleştirme ve yabancı yatırımlara destek gibi neoliberal reformları desteklemesi, özellikle Hindistan'ın seküler, eşitlikten çok ekonomik özgürlüğü tercih eden ve büyümekte olan orta sınıfını cezbetmişti. Modi 2016'da, yani ilk döneminde Mikro Birim Geliştirme ve Yeniden Finansman Kuruluşu anlamına gelen MUDRA'yı kurarak, büyüyen orta sınıfın girişimciliğini desteklemek için küçük işletmelerin maddi olarak desteklenmesini sağladı (Singh vd., 2020). Orta sınıfın seçilmiş gruplarını destekleyen politikaların yanı sıra, Modi hükümeti seçim vaatlerinin aksine yoksul ve kırsal kesimi ekonomik olarak desteklemeye devam etti. Örneğin ülkenin yoksullarını desteklemek için 28 Ağustos 2014'te açıklanan *Pradhan Man-*

tri Jan-Dhan Yojana Planı (*Prime Minister's People's Wealth Scheme*, Başbakanlık Halkın Refahı Planı), marjinal sınıfları finansal ağlara dahil etmek ve destek sağlamak için yürürlüğe giren en dikkat çekici planlardan biriydi (Singh vd., 2020). Bu plan, banka hesabı olmayan milyonlarca yoksul ailenin "sıfırdan" banka hesaplarıyla kayıtlı bankacılık sistemine ve ekonomiye girmesini sağladı. Modi hükümetinin Mayıs 2015'te başlattığı *Atal Pension Yojana* ise özellikle örgütlenmemiş sektördeki işçilere yaşlılık geliri güvencesi sağlamayı amaçlıyordu (Inamdar ve Alluri, 2021).

Öte yandan, Hindistan'ın ekonomik büyümesinin 2000'lerin ilk on yılında tanık olunan yüksek seviyelere ulaşamamasının sebebi olarak, 500 ve 1.000 rupilik banknotlar tedavülden kaldırması gösterilmektedir (Sen, 2019). Kasım 2016'da Hindistan hükümeti, görünüşte kara parayı veya terörizm ve uyuşturucu ticareti gibi yasadışı faaliyetleri desteklediği söylenen vergilendirilmemiş serveti engellemek için 500 ve 1.000 rupilik banknotların geri çekildiğini duyurdu. Dolaşımdaki toplam nakit paranın %86'sının aniden geri çekilmesi, ülke genelinde uzun kuyruklara ve kaotik senaryolara ve hatta banka ve ATM'lerde ölümlere yol açtı. Kaur'a (2020) göre, böylesine bir felaket halkın büyük tepkiler göstermesine yol açmadı, hatta Modi'nin daha büyük ulusal çıkarlar için popüler olmayan kararlar vermekten korkmayan güçlü bir politikacı olarak ününü pekiştirdi. "Piyasadaki nakit eksikliği, özellikle resmî bankacılık sistemi dışındaki yoksullar için trajik sonuçlar doğursa da, dijital ödeme çözümleri sunan şirketler için de büyük bir fırsattı" (Kaur, 2020: 189).

2019 seçimlerini, algılanan ekonomik gerilemeye rağmen, Modi'nin etkileyici karizması, halk arasındaki yolsuzluk karşıtı olumlu imajı ve Hindistan'daki kırsal çoğunluğa yeni bir orta sınıfa yükselme umudu aşılamasıyla kazandığını söyleyebiliriz. Yaklaşık on yıldır Hindistan, dünyanın (ABD, Çin ve Rusya'dan sonra) dördüncü en büyük dolar milyarderi yoğunluğuna, (Çin ve ABD'den sonra) üçüncü en büyük orta sınıfına ve en yüksek yoksul insan yoğunluğuna sahip olduğu ülkedir (Varshney, 2017: 41). Hindistan'daki sorun, tarımın gayrisafi yurtiçi hasıla (GSYİH) içindeki payının düşmesinden ziyade, daha yüksek üretkenliğe sahip tarım dışı sektörlerde iş bulmak yerine, Hindistan'ın işgücünün neredeyse yarısının hâlâ tarım işlerine bağlı olmasıdır. Nüfusun üçte birinin yaşadığı kentsel Hindistan, şimdi GSYİH'nın beşte üçünden fazlasını üretmektedir. Ancak, Hindistan'ın kırsal kesimde yaşayan üçte ikisinin seçmen ağırlığı daha fazla olduğu için siyasette oranlar değişmektedir. Ekonomik olarak kentsel Hindistan yükselişte olsa da, siyasi açıdan önemi, seçimler ve parti kampanyalarının ana odağı olmaya devam eden kırsal Hindistan'ın çok gerisinde kalmaktadır (Varshney, 2017: 45). Bu bağlamda, BJP, Hinduları Müslümanlara karşı birleştirerek ve "tarımdan uzaklaşıp, kasaba ve şehirlere gelmek isteyenlerin sosyal muhafazakârlığına dokunarak yeni orta sınıfını harekete geçirdiği gözlenmektedir" (Heller, 2020: 592-593).

Modi'nin ikinci döneminde uyguladığı ekonomik politikalar ve pandemi sürecinde aldığı kararlar, kırsalda yaşayan çoğunluğun ve yoksul kesimlerin desteğiyle ilgili ciddi soru işaretleri doğurmuştur. Bu durum, özellikle 2018 Temmuz ayında çiftçi ailelerinin toplu intiharlarıyla derin bir şekilde hissedilmiştir.[1] Ayrıca, ekonomik "serbestleşme" çerçevesinde tarım sektöründe sermayenin etkisini güçlendirmeyi amaçlayan üç yasa, 2020 yılının eylül ayında yürürlüğe girerek tarımdaki yapısal değişikliklere zemin hazırlamıştır. Modi hükümeti, son dönemlerde yürürlüğe giren tarım yasalarıyla tahıllar için fiyat desteğini kaldırmış ve "sözleşmeli çiftçilik" uygulamasını kolaylaştırmıştır. Bu durum, iki yüzü aşkın çiftçi örgütünün yasaların geri çekilmesi için yapılan protestolarına neden olmuştur (Alpaslan, 2021). 2020-2021 protestolarında çiftçiler, sadece yasaların iptalini değil, aynı zamanda asgari destek fiyatı garantisi, borç affı, sahte tohum ve gübre satışı yapanlara karşı yaptırımlar ve kırsal istihdam garantisi kapsamında iş günlerinin artırılmasını da talep etmiştir. 2024'te yeniden başlayan protestolar, bu vaatlerin yerine getirilmediğini belirten çiftçilerin geniş çaplı bir direnişi olarak öne çıkmıştır. Bu süre zarfında, çiftçiler yolları kapatmış, hükümet ise Yeni Delhi'yi barikatlarla çevreleyerek protestoları sınırlamaya çalışmıştır (*BBC News*, 2024).

Appaduraiye göre, böylesi ekonomik politikaların kazananı da kaybedeni de farklı gruplara mensup elitler olmuştur. Hindistan'ın çoğunluğunu oluşturan kırsalda yaşayan yoksulların ise popülist söylemlere rağmen herhangi bir temsiliyeti yoktur. "Bu bir isyandır –iktidarı ele geçirmeye yönelik ayaklanmaların her zaman başkaldırı olması anlamında– ama siyasetin veya ekonominin temel düzenindeki bir şeyi değiştirmeyi amaçlayan bir devrim değildir. Buna göre, dikkat edilmesi gereken husus bu otokratların duygulanım araçlarını (sevgi, kayıp, fedakârlık, nefret, öfke duyguları) anlayıp kullanmaları, rakiplerinin ise kavramlar, normlar ve mantık hakkında tüm popülerliğini yitirmiş yarı akademik argümanlar ile başıboş dolaşmasıdır" (Appadurai, 2020).

Öte yandan, 2024 genel seçimlerinde Modi, 2014'ten bu yana ilk kez çoğunluğu sağlayamayarak bir gerileme yaşadı. Bu sonuç, Hindistan'ın güçlü GSYİH büyümesine rağmen ekonomik eşitsizlik ve işsizlik kaynaklı artan halk memnuniyetsizliğini yansıtmaktadır. Modi'nin Hindu milliyetçiliğine odaklanan politikalarının etkisini kaybettiği ve seçim sonuçlarının, bölücü politikalar yerine ekonomik reformlara öncelik verilmesi gerektiğini gösterdiği değerlendirilmektedir. Çoğunluğu elde edemeyen Modi'nin daha kapsayıcı ekonomik politikalar oluşturabilmek için koalisyon ortaklarıyla müzakere yapmak zorunda kalacağı öngörülmektedir (Chakrabarty, 2024).

1 Hindistan, 2018 Temmuz ayında tam üç ailenin toplu intiharına sahne oldu. İlk vaka 1 Temmuz'da başkent Yeni Delhi'de gerçekleşti. Yaşları 15 ila 77 arasında değişen ve birlikte yaşayan on bir kişilik aile, evlerinde asılmış halde bulundu. Diğer iki vaka 14 ve 30 Temmuz'da Jharkhand eyaletine bağlı şehirlerde gerçekleşti ve ilki en küçükleri 7 yaşında olan altı kişinin, ikincisiyse 1 ila 65 yaş arasındaki dokuz aile üyesinin ölümüyle sonuçlandı (Ela, 2018).

Fikirler ve kimlikler: Devlet faşizmi ile sokaktaki faşizm

Modi'nin karizmatik liderliğinin yanı sıra, BJP'nin 2019 seçimlerinde kullandığı "Ek Bharat, Shreshtha Bharat" (*Tek Hindistan, harika / En İyi Hindistan*) sloganı bizlere BJP'nin başarısı hakkında önemli ipuçları verir. Hindistan bağımsızlığında yetmiş beşinci yılını kutlarken, bu muazzam etnik ve dinî çeşitliliğe ev sahibi yapan ülkenin kültürel ve dinî azınlıklara yaklaşımında büyük değişiklikler olduğu açıktır. BJP iktidara gelene kadar, Hindistan merkez solda yer alan Ulusal Kongre partisi liderliğinde özel bir laiklik ve ulus-devlet anlayışı benimsenmişti. Hintliler İngiliz yönetimi altında kendi kaderlerini kontrol edemeseler de, Hintli entelektüeller, Batı felsefelerine, Avrupa hukuk kültürüne ve liberal demokrasinin gündelik hayattaki uygulamalarına dair iyi eğitim almışlardı. 1950 Anayasası'nı, azınlık hakları ve bireysel özgürlükler çerçevesinde tasarlamışlardı. Tüm vatandaşların kanun önünde eşitliğinin yanı sıra, Hindistan'daki laiklik, siyasetin kast, bölge veya din gibi toplumsal bağlarla tanımlanan gruplardan ziyade bireylerin çıkarları etrafında dönmesi gerektiğinin altını çiziyordu (Kopstein ve Lichbach, 2005: 355).

BJP, Hindu milliyetçiliğini benimseyen sağ bir parti olup, Hindutva ideolojisini savunan ve 1925 yılında kurulan Rashtriya Swayamsevak Sangh (Ulusal Gönüllüler Örgütü - RSS) adında kültürel bir şemsiye organizasyonla ideolojik ve örgütsel bağlara sahiptir. RSS'in misyon bildirisinde, örgütün "gerçek milliyetçiliğe sıkı sıkıya bağlı" olduğu belirtilirken, "laiklik adına ulusun bütünlüğünün erozyona uğradığı" ve "Müslüman nüfusun sürekli olarak Hindu nüfusa göre kalkındırıldığı" iddialarıyla siyasal bir söylem inşa ediliyordu. 1925 yılında RSS kurulduğunda, Hindistan Britanya egemenliği altındaydı. Grup, Hindistan'ın bağımsızlığını kazanabilmesi için Gandhi'nin şiddet karşıtı öğretisinin aksine, askerî disiplini benimsemeyi ve Hindu kutsal yazılarını ön plana çıkarmayı savundu. Günümüzde RSS, Hindistan genelinde binlerce okula sahip ve kadınları, gençleri ve öğrencileri temsil eden düzinelerce bağlı kuruluşu var (NPR, 2019).

BJP seçim kampanyalarında RSS'nin Hindistan'daki ve ulus-ötesi yan kuruluşlar ağlarından maddi ve örgütsel olarak yararlandığı bilinmektedir. Başbakan, cumhurbaşkanı ve Hindistan kabinesindekilerin çoğu hâlâ RSS üyeleri. BJP ve RSS arasındaki organik bağ, 19 Ekim 2021'deki gibi RSS ile BJP temsilcileri arasında fikirlerin paylaşılması ve hükümet politikaları hakkında geribildirimde bulunulması için gerçekleştirilmiş birçok resmî toplantıyla da gözler önüne serilmektedir (*Hindustan Times*, 2021). Son olarak, 2024 federal seçimlerinde, RSS ve ona bağlı otyz edi grup, Lok Sabha seçimlerindeki kayıpların ardından stratejik bir ittifak oluşturarak Maharashtra'da BJP için seçim kampanyalarını yoğunlaştırmış ve yüksek seçmen katılımı sağlamak amacıyla çalışmalarına devam etmektedir (Maitra, 2024).

Aynı zamanda, BJP ve RSS arasındaki hiyerarşi ve bağlantı çizgilerinin zamanla değiştiğini söylemek mümkündür. RSS, BJP'nin seçim başarısını desteklemek için kuruluşundan beri savunduğu üniter devlet yapısı tezini terk ederek federal ilkeleri kabul etmiştir. Bu doğrultuda RSS, "tek parti yönetimi döneminin geleceği" umuduyla pragmatik gerekçelerle koalisyon hükümetlerine katılmaya da karşı çıkmamıştır (Basu, 2015: 16). Bununla birlikte, RSS'in kurucu ideolojisi, ekonominin yabancı yatırımlara açılmasından ziyade kendi kendine yeterliliği teşvik eden bir yapıya dayanıyordu. Ancak, liberal ekonomik reformların ikinci on yılında RSS, ekonomik reformları siyasi gündeminin bir parçası haline getirmiş ve ekonomik eğilimini soldan küresel sağ kanada kaydırarak neoliberal söylemle uyumlulaşmıştır (Kaur, 2020: 150-160).

Öte yandan, BJP hükümetinin 2019 yılında Hindistan Anayasası'nın 370. maddesini kaldırarak Jammu ve Keşmir eyaletini Jammu-Keşmir ve Ladakh olarak bilinen iki ayrı birlik bölgesine ayırması ve 2020'de Rama Janmabhoomi tapınağı inşaatını başlatması, RSS'in uzun süredir hedeflediği iki önemli değişimin hayata geçirildiğini göstermektedir. RSS ideolojisini uygulamaya koyan bir lider olarak Modi, Hindistan Anayasası'ndan Jammu ve Keşmir'in özerk statüsünün kaldırılmasından sadece on gün sonra yaptığı bir konuşmada, Hindistan'ın "Tek Millet" olduğunu yeniden vurgulamıştır. Ancak, birçok Keşmirli bu değişikliğin BJP'nin Müslüman çoğunluğun olduğu bu bölgenin demografik yapısını değiştirmek ve Keşmirli olmayanların burada toprak satın almasını sağlamak amacıyla yapıldığına inanmaktadır (*BBC News*, 2019).

"Tek Millet" sloganının bu şekilde kullanılması, BJP'nin ideolojik vizyonunun ve yönetişime yaklaşımının temel direği olarak karşımıza çıkar. "Tek Millet" projesi, daha üniter, BJP'nin ideolojik çekirdeğini oluşturan Hindu milliyetçisi bir Hint kimliği anlayışını, eyaletlerin daha önce sahip oldukları alanlar da dahil olmak üzere birçok alanda ulusal koordinasyonu güçlendirmeyi amaçlayan bir politika gündemi ile birleştirir (Aiyar ve Tillin, 2020: 117). BJP ideolojik olarak Yeni (*Naya*) bir Hindistan kurgusunun iki sütun üzerinde yükseleceğini iddia eder: Hindu milliyetçiliği (*Hindutva*) ve "yeni kalkınmacılık" (Baloch ve Vaishnav, 2019: 2). Belki de BJP ideolojisinin en önemli başarısı, büyük bir Hindu çoğunluğu, laikliğin şiddetli, Hindu karşıtı bir proje olduğuna ikna etmesi olmuştur (Kesavan, 2003: 61).

Modi hükümeti Müslüman azınlıkların dışlanması, şiddete maruz kalması ve demokratik temsil imkânlarının azaltılması bağlamında da birkaç önemli adım attı. "İneklerin korunması"na ilişkin resmî söylemler bu duruma örnek teşkil eder. Modi ve BJP politikacıları, Hinduizm'deki hayvanın kutsallığı inancı nedeniyle inek koruma yasasının Hindistan'ın önceliği olması gerektiğini savunmaktadır. Bu tür söylemler, azınlık ve alt kast gruplarının yaşamlarını ve geçim kaynaklarını sistematik olarak tehdit eden kanunsuz eylemlere sebep olmaktadır. Ocak 2009 ile Ekim 2018 arasındaki inek koruma saldırılarında en az 91 kişi

öldü ve 579 kişi yaralandı. Bu saldırıların %90'ı BJP'nin Mayıs 2014'te iktidara gelmesinden sonra ve %66'sı BJP tarafından yönetilen eyaletlerde gerçekleşti (Ramachandran, 2020: 15). Hindistan'da 15 Nisan 2023'te üç Müslüman erkeğin ölümü, Hindu aşırıcı grupların inek koruma adına gerçekleştirdiği yargısız infaz olaylarını yeniden gündeme taşıdı (*BBC News*, 2023). Nüfusun yaklaşık dörtte birini oluşturan Müslümanlar, bu tür suçların neredeyse üçte ikisinde kurban konumundaydı. Devlet destekli bu kültürel dışlama pratikleri, komşu ülkelerden gelen tüm mültecileri yalnızca İslâm dışında bir dine mensup olmaları durumunda vatandaş olarak tanıyan CAA'nın kabul edilmesiyle Hindistan'da yasal bir boyut kazandı (Heller, 2020: 592-593).

Hindu Milliyetçiliği, Müslümanları şeytanlaştırma ve Hindistan'ı bir Hindu ulusu (*Hindutva*) olarak yeniden tanımlamanın yanı sıra, azınlık hakları savunucularını vatan haini olarak suçlama biçimini aldı. Örneğin, 2020 Delhi yerel seçimlerinde BJP, Aam Aadmi Partisi'ne oy vermenin ulus karşıtı olduğunu belirten bir kampanya yürütmüştü. Vatan hainliği ile suçlanan aslında BJP'yi eleştiren herkesti. 2016 yılında Jawaharlal Nehru Üniversitesi'nde kampüste şiddetli çatışmaların başlaması bu ayrımı açıkça göstermişti. Kampüsteki solcular tarafından desteklenen protesto sırasında sağın muhalifleri "tukde tukde çetesi" (Hindistan'ı parçalamak isteyen çete) olarak adlandırması, BJP döneminde faşist stratejilerin ne denli halka yansıdığını göstermektedir. Dwivedi ve Mohan'ın görüşüne katılmamak zor çünkü öyle gözüküyor ki "anti-faşist olmak artık bir suç ... Polis bu entelektüelleri 'fazla kitap okumak' ve 'öğrencileri yoldan çıkarmak'la suçluyor; aynı zamanda, Dalitlerin 1818'de merkez Hindistan'ın Bramhan krallığına karşı kazandıkları bir zaferi andıkları için Dalitleri ayaklandırmaya çalışmakla suçluyor" (Dwivedi ve Mohan, 2018).

Öte yandan, Prashad'ın, böylesine bir kutuplaşma ve şeytanlaştırmaya maruz kalan, birbirinden farklı, hatta zaman zaman kavgalı muhalif grupların BJP'ye karşı nasıl birleşebildiğine ve demokratik hakları savunduğuna dair verdiği örnek oldukça umut vericidir. "Kalküta'nın yıllık Gökkuşağı Onur Yürüyüşü, onur etkinlikleriyle bu yasalara yönelik muhalefeti birleştirdi. Yürüyüşteki pankartlarda 'CAA'ya Hayır' ve 'Faşizme Hayır' yazıyordu. Bu tür etkinliklerde sık görülmeyen Hindistan bayrağı, Hindistan'ın nasıl anlaşılması gerektiğine dair mücadelenin simgesi olarak her yerdeydi" (Prashad, 2020).

Sonuç

Bu makale, Hindistan'da 2010-2024 yılları arasında yaşanan demokratik gerilemeyi fikirler, çıkarlar ve kurumlar çerçevesinde incelemiştir. Bu analiz, demokratik gerileme bağlamında fikirler üzerindeki mücadeleler, kurumların dönüşümü ve çıkar çatışmalarına odaklanmıştır. Hindu milliyetçiliğinin yükselişi ve BJP'nin geniş Hindu çoğunluğunu sekülerizmin bir tehdit olduğuna ik-

na etme başarısı, Müslüman azınlıkların dışlanmasına, onlara yönelik şiddete ve demokratik temsiliyetlerinin azaltılmasına neden olmuştur. BJP, "tek ulus" projesini, eyaletlerin yetki alanında olan konuları bile kapsayacak şekilde ulusal koordinasyonu güçlendirmeye yönelik bir politika gündemiyle birleştirerek ideolojik başarı elde etmiştir. Bu başarı, Hinduları Müslümanlara karşı birleştirmenin yanı sıra, tarımdan uzaklaşıp kasaba ve şehirlere yerleşmek isteyen yeni orta sınıfı da sosyal muhafazakârlık üzerinden harekete geçirebilme yeteneğine dayanmaktadır.

Modi hükümeti, büyüyen orta sınıfı destekleyen politikalar uygulasa da ekonomik durgunluk, kırsal çoğunluk ve yoksulların desteğinin ne ölçüde sürdürüleceği konusunda soru işaretleri yaratmıştır. Örneğin Modi'nin, vaatlerine rağmen izlediği politikalar her zaman yoksul ve kırsal kesimi destekleyici nitelikte olmamıştır. Modi hükümetinin tarım reformları, çiftçi örgütleri ve tarım işçileri sendikaları tarafından protesto edilmiştir. Bu ekonomik politikaların kazananları farklı elit gruplar olurken, Hindistan'ın çoğunluğunu oluşturan kırsal yoksullar popülist söylemlere rağmen temsil edilememektedir.

Hindistan, sömürge geçmişinden karmaşık ve genel olarak iyi işleyen bir merkezî devlet aygıtını devralmıştır. Hindistan'daki asimetrik federal sistem, merkezî hükümete eyalet sınırlarını yeniden çizme yetkisi vererek, güçlü bir iktidar partisinin varlığında bölgesel demokratik kurumların ortadan kaldırılması riskini doğurabilmektedir. BJP'nin, federal eyalet bütçelerinin merkeze devri gibi radikal değişiklikleri hızla uygulayabilmesi, bu asimetrik federal sistem ve tek parti hâkimiyetine dayandırılmaktadır. Seçim Komisyonu gibi kurumların zayıflatılması ve dış denetim için önemli bir araç olan daimi komitelerin kapatılması, Hindistan'da demokrasinin geleceği konusunda endişeler doğurmaktadır.

Sonuç olarak, Hindistan'da son on dört yılda yaşanan demokratik gerileme fikirler, çıkarlar ve kurumların etkileşimi üzerinden anlaşılabilecek karmaşık bir olgudur. Hindu milliyetçiliği ve belirli ekonomik çıkarların desteği ile iktidara gelen BJP, demokratik kurumların aşınmasına ve azınlık gruplarının marjinalleşmesine neden olmuştur. Ancak, 2024 seçim sonuçları, Modi'nin, Hindu milliyetçiliğine odaklanmasının etkisini yitirmeye başladığını ve Hindistan siyasetinde olası bir değişime işaret etmektedir.

TABLO 1
Hindistan'ın Siyasal Gelişimi Zaman Çizelgesi

1857-58	Sepoy (Hint) İsyanı bastırılır ve resmi İngiliz sömürge yönetimi kuruldu.
1885	Hindistan Ulusal Kongresi (Indian National Congress) kuruldu.
1930	Gandhi, İngiliz tuzunun boykot edilmesi için "tuz yürüyüşüne" önderlik etti.
1947	Hindistan, İngiltere'den bağımsızlığını kazanır; Hindistan ve Pakistan bölünerek oluşturulur.
1948	Mahatma Gandhi suikasta uğradı.
1947-1964	Jawaharlal Nehru, ölümüne kadar başbakanlık görevini sürdürdü.
1971	Hindistan-Pakistan Savaşı Bangladeş'in kurulmasına yol açtı.
1975-1977	İndira Gandhi olağanüstü hal ilan etti.
1984	İndira Gandhi, Amritsar'da askerî operasyonlar başlattı ve Sih korumaları tarafından öldürüldü.
1984-1986	Rajiv Gandhi başbakan olarak görev yaptı.
1991	Rajiv Gandhi öldürüldü.
1992	Ayodhya (Babri) camii yıkıldı.
1996	Bharatiya Janata Partisi'nin (BJP) seçim zaferi, koalisyon hükümetlerinin oluşumuna sebep oldu.
1998	Nükleer silahlar denemeleri yapıldı.
2002	Gujarat'ta Müslüman-Hindu şiddeti patlak verdi. Yaklaşık 2 bin insan öldü.
2004	Ulusal Kongre Partisi liderliğindeki koalisyon, BJP koalisyonunu yendi; Manmohan Singh başbakan oldu.
2007	Pratibha Patil, Hindistan'ın ilk kadın cumhurbaşkanı seçildi.
2008-2011	Mumbai ve diğer Hindistan şehirlerinde Müslümanların önderlik ettiği terör saldırıları gerçekleşti.
2009	Kongre liderliğindeki koalisyon yeniden seçildi; Singh başbakan olarak devam etti.
2014	BJP liderliğindeki koalisyon seçimi kazandı ve Narendra Modi başbakan oldu.
2016	500 ve 1.000 rupilik banknotlar tedavülden kaldırıldı.
2017	Hindistan parlamentosu, Hindistan'ı "tek millet, tek vergi, tek pazar" olarak birleştiren, düzinelerce devlet vergi ve harçlarına son veren ve ülke çapında ortak bir vergi levhası ile mal ve hizmetleri getiren tarihî Mal ve Hizmet Vergisi (GST) başlattı.
2019	Afganistan, Bangladeş ve Pakistan'dan Hindu, Sih, Budist, Jain, Parsis veya Hıristiyan olan ve Aralık 2014'ün sonundan önce Hindistan'a gelen zulüm görmüş dinî azınlıkların Hindistan vatandaşlığına geçişine olanak sağlamak için 1955 Vatandaşlık Yasasını değiştirildi.
2019	Narendra Modi Hindistan başbakanı olarak yeniden seçildi.
2019	Jammu ve Keşmir eyaleti, Hindistan Anayasası'nın 370. maddesi kaldırılarak Jammu Keşmir ve Ladakh olarak bilinen iki ayrı birlik bölgesine bölündü.
2020	Rama Janmabhoomi tapınağı inşaatı, 5 Ağustos 2020'de bir Bhoomi Poojan töreninden sonra resmen yeniden başladı.
2020	Bihar eyalet seçimleri, BJP liderliğindeki Ulusal Demokratik İttifak'ın (NDA) zaferiyle sonuçlandı, bu da partinin eyaletteki konumunu güçlendirdi.
2021	Yeni tarım yasalarına karşı çiftçi protestoları yoğunlaştı ve Cumhuriyet Bayramı'nda Delhi'de büyük bir miting düzenlendi. Bu protestolar yıl boyunca devam etti.

2021	BJP, Assam eyalet seçimlerini kazandı, ancak Batı Bengal'de Trinamool Kongresi'ne karşı ağır bir yenilgi aldı. Mamata Banerjee liderliğindeki Trinamool Kongresi, Batı Bengal'de iktidarını korudu.
2022	BJP, Uttar Pradesh, Uttarakhand, Goa ve Manipur eyalet seçimlerinde büyük zaferler kazandı. Bu zaferler, Narendra Modi'nin liderliğini ve partinin Hindistan siyasetindeki hâkimiyetini pekiştirdi.
2022	Maharashtra'da Shiv Sena Partisi'nde çıkan isyan sonucu hükümet değişikliği yaşandı. BJP'nin desteğiyle Eknath Shinde, Maharashtra'nın yeni başbakanı oldu.
2022	Droupadi Murmu, Hindistan'ın ilk Adivasi (yerli halk) kadın cumhurbaşkanı olarak seçildi. Ağustos ayında Jagdeep Dhankhar, Hindistan'ın on dördüncü başkan yardımcısı seçildi.
2024	Genel seçimler yapıldı. Narendra Modi, üst üste üçüncü kez başbakan oldu, ancak BJP parlamento çoğunluğunu elde edemedi ve hükümet kurmak için koalisyon ortaklarına güvenmek zorunda kaldı.

KAYNAKÇA

Aiyar, Y. ve Neelanjan, S. (2020) "Understanding the decline of regional party power in the 2019 national election and beyond", *Contemporary South Asia,* 28(2): 209-222.

Alpaslan, Kavel. (2021) "Hindistan'da ayaklanmanın birinci yılı: Kavgalı kastlar birlikte direniyor", *GazeteDuvar*, 10 Ekim, https://www.gazeteduvar.com.tr/hindistanda-ayaklanmanin-birinci-yili-kavgali-kastlar-birlikte-direniyor-haber-1537877

Amnesty International. (2023) "India 2023", https://www.amnesty.org/en/location/asia-and-the-pacific/south-asia/india/report-india/

Appadurai, A. (2020) "We Are Witnessing the Revolt of the Elites", *The Wire*, 22 Nisan, https://thewire.in/politics/populism-elite-narendra-modi-donald-trump

Baloch, Bilal ve Vaishnav, Milan (2020) "Introduction to a special issue of India Review: the consequences of the 2019 Indian general election for politics and policy in India", *India Review*, DOI: 10.1080/14736489.2020.1744993

Basu, A. (2015) *Violent conjunctures in democratic India*, Cambridge University Press, Cambridge.

BBC News. (2019) "Article 370: What happened with Kashmir and why it matters", 5 Ağustos, https://www.bbc.com/news/world-asia-india-49234708

BBC News. (2023) "Deaths raise fresh fears over cow vigilantism in India", 22 Nisan, from https://www.bbc.com/news/world-asia-india-65229522

BBC News. (2024) "Why India farmers are protesting again", 13 Şubat, https://www.bbc.com/news/world-asia-india-68282270

Bilgen, Ela. (2018) "Yaşam Hakkı ya da İyi Yaşam Hakkı: Hindistan'da Toplu İntiharlar", *Birikim Haftalık,* 19 Ağustos, https://birikimdergisi.com/haftalik/9062/yasam-hakki-ya-da-iyi-yasam-hakki-hindistanda-toplu-intiharlar

Chandrasekhar, C.P. ve Ghosh, J. (2006) *The Market that Failed Neoliberal Economic Reforms in India*, Leftword Books, Yeni Delhi.

Chakrabarty, P. (2024). "Modi's election setback a reality check on India's economic problems", *East Asia Forum*, Haziran, https://eastasiaforum.org/2024/06/16/modis-election-setback-a-reality-check-on-indias-economic-problems/

Deininger, K. ve Liu, Y. (2019) "Heterogeneous welfare impacts of national rural employment guarantee scheme: Evidence from Andhra Pradesh, India", *World Development*, 117: 98-111.

Dwivedi, D., ve Mohan, S. (2018) "Hindistan'da Bir Suç: Anti-Faşizm", *Birikim Haftalık*, 17 Eylül, https://birikimdergisi.com/guncel/9104/hindistanda-bir-suc-anti-fasizm

Ergenç, Ceren. (2018) "A political analysis of middle-class-based social movements" Jassal, S. T. ve Turan, H. (der.) *New perspectives on India and Turkey: Connections and debates* Routledge, Londra.

Freedom House. (2024) "India: Country report", https://freedomhouse.org/country/india

Greene, Francis R. (1994) "Madison's view of federalism in The Federalist", *Publius: The Journal of Federalism*, 24(1): 47-62.

Hall, P.A. (1997) "The role of interests, institutions, and ideas in the comparative political economy of the industrialized nations" Brown University: Watson Institute for International Studies; Comparative politics (konferans metni), 174-207.

Heller, P. (2020) "The age of reaction: Retrenchment populism in India and Brazil", *International Sociology*, 35(6): 590-609.

Hellmeier, S., Cole, R., Grahn, S., Kolvani, P., Lachapelle, J., Lührmann, A., ... ve Lindberg, S. I. (2021) "State of the world 2020: autocratization turns viral. Report", *V-Dem Institute.*

Nikhil, I. ve Alluri, A. (2021) "India economy: Seven years of Modi in seven charts", *BBC News*, 22 Haziran, https://www.bbc.com/news/world-asia-india-57437944

Inamdar, N. (2024) "India's economy: The good, bad and ugly in six charts", *BBC News*, 1 Mayis, https://www.bbc.com/news/world-asia-india-68823827

Kahya, P. (2021) "Hindistan'da pandemi krizi ve yoksulluk", *Textum Dergi*, 16 Haziran, https://textumdergi.net/hindistanda-pandemi-krizi-ve-yoksulluk/#_ftn12

Kaur, R. (2020) *Brand New Nation*, Stanford University Press, Stanford, CA.

Kesavan, M. (2003) "India's Embattled Secularism", *The Wilson Quarterly*, 27(1): 61-67, http://www.jstor.org/stable/40260706

Kopstein, J., Lichbach, M. ve Hanson, S.E. ed. (2005) *Comparative politics: interests, identities, and institutions in a changing global order*, Cambridge University Press, Cambridge.

Levitsky, S. ve Way, L.A. (2002) "Elections Without Democracy: The Rise of Competitive Authoritarianism", *Journal of Democracy*, 13(2): 51-65.

Levitsky, S. ve Way, L.A. (2010). *Competitive authoritarianism: Hybrid regimes after the Cold War*, Cambridge University Press, Cambridge.

Limaye, Y. (2020) "Amnesty International to halt India operations", *BBC News*, 29 Eylül, https://www.bbc.com/news/world-asia-india-54277329

Linz, J.J. ve Stepan, A. (1996) *Problems of democratic transition and consolidation: Southern Europe, South America, and post-communist Europe*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, MA.

Maitra, P.K. (2024) "Door-to-door campaign by RSS for BJP candidates", *Hindustan Times*, 20 Kasım, https://www.hindustantimes.com/cities/mumbai-news/doortodoor-campaign-by-rss-for-bjp-candidates-101732039832717.html

Mechkova, V. ve Lindberg, Stafan I. (2016) *V-Dem Country Brief: India*, Working Paper: V-Dem Institute.

National Portal of India. (2021) https://www.india.gov.in/india-glance/profile

Nilsen, Alf G. (2021) "Hindistan'da salgın ve toplumsal cinayet", *Gazete Duvar,* 14 Nisan, https://www.gazeteduvar.com.tr/hindistanda-salgin-ve-toplumsal-cinayet-haber-1519164

NPR. (2019) "Powerful Group Shaping The Rise Of Hindu Nationalism In India", 3 Mayıs, https://www.npr.org/2019/05/03/706808616/the-powerful-group-shaping-the-rise-of-hindu-nationalism-in-india

O'Neil, P. H. ve Fields, K. (2017) *Cases in comparative politics*, WW Norton & Company, New York: NY.

Orvis, S. ve Drogus, C.A. (2020) *Introducing Comparative Politics: Concepts and Cases in Context*, CQ Press, Chicago.

Özbudun, E. (2000) *Contemporary Turkish politics: Challenges to democratic consolidation*, Lynne Rienner Publishers, Boulder, CO.

Prashad, Vijay. (2020) "Hindistan demokrasisi varoluşsal bir tehlikeyle karşı karşıya", *Independent Türkçe,* 8 Ocak, https://www.indyturk.com/node/114351/d%C3%BCnyadan-sesler/hindistan-demokrasisi-varolu%C5%9Fsal-bir-tehlikeyle-kar%C5%9F%C4%B1-kar%C5%9F%C4%B1ya

Ramachandran, S. (2020) "Hindutva Violence in India", *Counter Terrorist Trends and Analyses*, 12(4): 15-20.

Saifi, A. (2021) "Democracy In India Is Facing An "Existential Crisis", These 6 Reasons Are To Blame", *Youth Ki Awaaz*, 16 Nisan, https://www.youthkiawaaz.com/2021/04/democratic-exceptionalism-to-democratic-authoritarianism/

Sen, Kunal. (2019) "Narendra Modi's performance on the Indian economy - five key policies assessed", *The Converstaion,* 8 Mayıs, https://theconversation.com/narendra-modis-performance-on-the-indian-economy-five-key-policies-assessed-116485

Sen, K. (2024) "How India's economy has fared under ten years of Narendra Modi: The Modi government has aimed to improve the lives of ordinary Indians, but jobs for some groups are still hard to come by", *United Nations University,* 7 Mayıs, https://unu.edu/article/how-indias-economy-has-fared-under-ten-years-narendra-modi

Singh, B.P., Kumari, A., Sharma, T. ve Malhotra, A. (2020) "Does PMJDY Scheme Augment Financial Inclusion in India? Evidence from Indian States", *MPRA report*, https://mpra.ub.uni-muenchen.de/104733/

Somer, M. (2021) "Siyasal rejim nedir, ne değildir?: Kavram karmaşası kademeli otokratikleşmenin içsel bir mekanizması olabilir mi", *Toplum ve Bilim*, 158: 6-26.

Srivastava, P. (2018) "India's economic growth story remarkable since 1990s, never mind quarterly fluctuations: World Bank", *Financial Express*, 14 Mayıs, https://www.financialexpress.com/economy/indias-economic-growth-story-remarkable-since-1990s-never-mind-quarterly-fluctuations-world-bank/1098628/

Stepan, A., Linz, J.J. ve Yadav, Y. (2010) "The Rise of" State-Nations", *Journal of Democracy*, 21(3): 50-68.

Tharoor, S. (2019) "Hindistan'ın Demokratik Diktatörlüğü", *BirGün*, 16 Eylül, https://www.birgun.net/haber/hindistan-in-demokratik-diktatorlugu-268703

Tillin, L. (2021) "Building a national economy: Origins of centralized federalism in India", *Publius: The Journal of Federalism*, 51(2): 161-185.

Tillin, L. ve Aiyar, Y. (2020) "One Nation BJP and the Future of Federalism", *India Review*, DOI: https://doi.org/10.1080/14736489.2020.1744994

Tilly, C. (2014) *Demokrasi*, Phoenix, Ankara.

Tudor, Maya. (2021) "How India exemplifies the world's democratic recession?", *Medium*, 16 Mart, https://medium.com/oxford-university/how-india-exemplifies-the-worlds-democratic-recession-14e71cdc0fe0

Turan, Ö. ve Göksel, G.U. (2023) "Demokrasiden uzaklaşmanın iki örneği: Macaristan ve Brezilya" M. Çınar (der.) *Demokrasi: Kavram, Kurum, Süreç*, İletişim Yayınları, İstanbul, 205-232.

Hindustan Times. (2021) "Two-day coordination meeting of BJP, RSS to begin today", 18 Mayıs, https://www.hindustantimes.com/india-news/twoday-coordination-meeting-of-bjp-rss-to-begin-today-101634601893420.html

Varshney, A. (2017) "India's Democracy at 70: Growth, Inequality, and Nationalism", *Journal of Democracy*, 28(3): 41-51.

V-Dem Institute. (2024) "Democracy Report 2024: Autocratization surges - resistance grows" (V-Dem Annual Democracy Report 2024), https://v-dem.net/documents/43/v-dem_dr2024_lowres.pdf

Verma, R. (2019) "The Emergence, Stagnation, and Ascendance of the BJP" Vaishnav, M. (der.) *The BJP in Power: Indian Democracy and Religious Nationalism*, Carnegie Endowment for International Peace, Washington, 23-36, https://carnegieendowment.org/files/BJP_In_Power_final.pdf

Verma, S. ve Singh, S. (2019) "Goods and Services Tax: Is it in Accordance with the Federal Structure or Unitary Feature of the Constitution", *International Journal of Advanced Research*, 7(8): 444-455.

Abstracts (İngilizce özetler)

Being the daughter who cared for her father: An autoethnographic confrontation

SERPİL AYGÜN CENGİZ

In this autoethnographic article, the author explores a three-month period in 1988 during which she cared for her father, who was dying of cancer, addressing the experience both personally and within its broader cultural and political contexts. The text integrates evocative and analytic autoethnographic techniques: while the main narrative conveys the author's personal experience, the footnotes offer an interpretive framework shaped by cultural, social, and gendered analyses. Care labor is framed as a collective practice embedded in class and gender codes, and the narrative structure deliberately diverges from the conventional academic format, adopting a fragmented and temporally discontinuous form. This stylistic choice both engages with new ethnographic directions that respond to the crisis of representation and reflects the fragility of personal memory and the discontinuities inherent in caregiving. The caregiving experience is constructed around ambivalent emotional states such as shame, anger, alienation, silence, and exhaustion. Far from being limited to physical labor, caregiving carries a significant emotional burden – one that is disproportionately placed on women. As a form of labor with economic implications, it is rendered invisible and devalued by the absence of state support and the institutional indifference that surrounds it. This article offers a critical perspective on the prevailing conditions, positioning care not merely as a private family duty but as a site of ethical and political reckoning.

Keywords: Caregiving, care labor, gendered care labor, evocative autoethnography, analytic autoethnography.

*

Care labor within the framework of social reproduction

MELDA YAMAN

The social reproduction approach and care work address similar issues, but they do not overlap completely. Social reproduction is a much broader concept that includes care work. While care focuses on interpersonal relationships, social reproduction encompasses the institutional structures, relationships, policies, and economic systems that reproduce social life. When we examine care from the perspective of social reproduction, the framework of care expands to care institutions, education and health systems, social policies, and immigration policies. In this way, it becomes possible to address how the care processes of people and households are transformed and reorganized, especially in the neoliberal era and under conditions of crisis, from a class and gender perspective. Such an approach can also draw attention to some of the most vital and distinctive aspects of caregiving that are often overlooked by the social reproduction approach.

Keywords: Care, ethics of care, social reproduction, women's labor, neoliberal policies.

*

Care crisis and Turkey's transforming care regime

BAŞAK AKKAN

In recent years, the concept of care crisis has received attention in the literature. Economic, demographic and social shifts –such as increased life expectancy, declining birth rates, an aging population and the rising participation of women in the labour market– have exposed the inadequacy of existing care arrangements. These pressures are increasingly reflected in narratives around the care crisis. This article examines Turkey's care regime through the lens of the crisis narrative with a particular focus on childcare and long-term care policies introduced in the 2000s. Drawing on Nancy Fraser's notion of "boundary struggles", it explores the evolving contours of Turkey's care regime in a context where the institutional boundaries between the state, market and family are increasingly blurred.

Keywords: Care crisis, care regime, care policies, boundary struggles.

*

The political economy of care in Turkey

ÇAĞLA ÜNLÜTÜRK

This article examines the care crisis in Turkey through a feminist political economy lens. It highlights how the inadequacy of public care services for children, the elderly, and disabled individuals results in women predominantly shouldering the care burden. The study analyzes three fundamental dynamics shaping this phenomenon: gendered familialism, the distorted commodification of care services, and the influence of Islamic conservatism. The state's limited role in care provision combined with gendered familialism constrains women's employment opportunities while exacerbating issues such as care poverty and time poverty. Arguing for the recognition of care as a fundamental right and its conceptualization as a public responsibility, the article proposes policy transformations to establish a sustainable care regime that prioritizes gender equality.

Keywords: Care regime, feminist political economy, gendered familialism.

*

Migrant domestic workers' care labor: A twenty-five year assessment

AYŞE AKALIN

Migrant domestic workers are undoubtedly the first community that comes to mind when the term 'care field' is mentioned in Turkey today. This text will examine the basic dynamics of the care field and the transformations in these dynamics since the late 1990s when migrants started to be employed in Turkey. In doing so, my aim is to identify the basic elements that make up this field on the one hand, and to remind that these are not fixed but dynamic components on the other. This is because the period in question also coincides with the period in which Turkey has transformed from 'a country that has only recently begun to receive migration' (İçduygu, 2004) to 'the destination of the world's second largest migration corridor' (McAuliffe and Oucho, 2024). In other words, the field of migration has become a place of so many variables over time that even though migrants working in domestic and care work constitute only a fraction of the total migrant population, the transformations in this field and the governance choices made in relation to them inevitably affect migrant domestic workers.

Keywords: Care, migrant domestic workers, population, governance, family.

*

Rethinking the conservative middle classes

AKSU AKÇAOĞLU

This article examines the relational reality of classes by focusing on the conservative middle classes in Turkey. In the relational sociology developed by Pierre Bourdieu, a collection of agents who possess a similar variety and volume of resources that are valuable in social life are not evidently social classes. These analytical classes on paper have a practical reality only when they are represented by a spokesperson. In Turkey, the transformation of conservative agents occupying middle positions in social space into a peculiar class was only possible through the political representation of the National Vision Movement. On the one hand, the conservative middle classes played a critical role in the institutionalization of the National Vision Movement through the ideas they developed and the support they gave, while the National Vision Movement played a major role in the expansion of the conservative middle classes and the shaping of their lifestyle through the policies it developed and the political representation it produced. Although this strong two-way relationship has remained stable until today, it has undergone significant transformations. In this article, I examine the transformations of the conservative middle classes over the last half century through the examples of Akevler Cooperative, founded in 1967 in Izmir, and Çukurambar, a former gecekondu neighborhood where multi-storey luxury buildings and housing estates mushroomed after the Justice and Development Party came to power in 2002. The article focuses on two critical roles played by the ties of political representation in the transformation of the conservative middle classes: First, it highlights the role of the educational policies developed by the National Order Party as part of the Nationalist Front coalitions during Turkey's turbulent 1970-1980 period, which culminated in the rule of the Justice and Development Party, in increasing the relative value of conservative cultural capital and expanding the conservative middle classes. Second, it discusses the impact of the transition from the National Vision Movement to the Justice and Development Party on the lifestyle of the conservative middle classes and discusses the consequences of the transformation of dissident, solidaristic and ascetic lifestyle of the 1970-2000 period as it became compatible with market values after 2002.

Keywords: Pierre Bourdieu, conservative middle classes, Akevler Cooperative, National Vision Movement, Justice and Development Party, cultural capital.

*

Democratic backsliding in India under Modi: An analysis in the framework of ideas-interests-institutions

GÜLAY UĞUR GÖKSEL

This article examines the process of democratic backsliding in India in recent years. It explores the weakening of democratic institutions, the restriction of civil liberties, and the rise of a governance model based on Hindu nationalism since the Bharatiya Janata Party (BJP), led by Narendra Modi, came to power. The article discusses how the Modi government's authoritarian tendencies have been strengthened amidst increasing economic inequality, unemployment, and poverty, and the long-term implications of this trend for Indian democracy. Additionally, the BJP's strategies for authoritarian governance, electoral successes, and public support are analyzed within the framework of ideas-interests-institutions, providing an assessment of the democractic backsliding in India.

Keywords: Democratic backsliding, Narendra Modi, Bharatiya Janata Party (BJP), Hindu nationalism, authoritarian governance.

Yazarlara not

Toplum ve Bilim'e gönderilen yazıların başka bir yerde yayınlanmamış ya da yayınlanması amacıyla başka bir yere iletilmemiş olması gereklidir. Yazarlar, yazıları ile birlikte bir sayfayı geçmeyen İngilizce-Türkçe birer özet, açıklayıcı nitelikte anahtar sözcükler/keywords iletmelidirler. Ayrıca yazarlar, isimlerinin başına bir asteriks koyarak makalenin ilk sayfasının altında kendilerini ünvanlarıyla tanıtmalıdırlar.

Yazıların toplumbilim@iletisim.com.tr adresine word.doc olarak gönderilmeleri gerekir. Dergiye ulaşan yazılar en geç iki ay içinde hakem okurların da katkısıyla değerlendirilecek ve sonuç yazarlara yazılı olarak iletilecektir.

Biçim: Makalede diğer kaynaklara yapılacak göndermeler, ana metin içinde uygun yerlere parantez içinde yazarın soyadı, yayın tarihi ve sayfa no belirtilerek yapılmalıdır. Metin içinde aynı kaynaklara tekrar gönderme yapıldığında da aynı yöntem izlenmeli ve "age.", "agm." gibi kısaltmalar kullanılmamalıdır. Eğer yazarın adı metnin içinde geçiyorsa, yalnızca yayın yılını parantez içinde vermek yeterlidir; örneğin, "... İnalcık'ın (1985) belirttiği gibi...". Eğer yazarın adı metin içinde geçmiyorsa, hem yazarın adı, hem de atıfta bulunulan kaynağın yayın tarihi parantez içinde verilmelidir; örneğin, (İnalcık, 1985). Eğer sayfa numarası vermek gerekliyse, yazar adı ve yayın tarihinden sonra iki nokta üstüste konulmalı ve sayfa numaraları yazılmalıdır; örneğin, (İnalcık, 1985: 23-27). Eğer atıfta bulunulan kaynak iki yazar tarafından kaleme alınmışsa, her ikisinin de soyadları kullanılmalıdır; örneğin, (Lash ve Urry, 1987: 125-128). Eğer yazarlar ikiden fazlaysa, ilk yazarın soyadından sonra "vd." ibaresi kullanılmalıdır; örneğin, (İnalcık vd. 1985: 23-27). Eğer gönderme yapılan kaynaklar birden fazlaysa, aynı parantez içinde yazarların soyadları ve yayın tarihleri, aralarında noktalı virgül olacak şekilde sıralanmalıdır; örneğin, (İnalcık, 1985; Mardin, 1989; Poulantzas, 1979). Buradaki sırlama yazarların soyad-

larına göre alfabetik olmalıdır. Metin içinde kaynak göstermek için dipnot kullanılmamalı, dipnotlar sadece ana metin içinde yer alması uygun görülmeyen notlar için kullanılmalıdır. Dipnotlarda yapılacak göndermelerde de yine ana metin içinde kullanılan yöntem izlenmelidir. Ana metinde ve dipnotlarda atıfta bulunulan tüm kaynaklar, yazının sonuna eklenecek "Kaynakça" içerisinde yer almalıdır.

Kaynakça: Kaynakçada sadece yazıda atıfta bulunulan eserler yer almalı ve bu eserler, yazarların soyadına göre alfabetik olarak sıralanmalıdır. Bir yazarın birden fazla eserinin kaynakçada yer alması halinde, her seferinde yazarın soyadı ve adının baş harfi tekrarlanacak ve sıralama, yazarın en son yayınlanmış çalışması en üste gelecek şekilde yapılacaktır. Yazarın aynı yıl içinde yayınlanmış birden fazla çalışması kaynakçada yer alacaksa, yayın tarihinden sonra "a, b, c" gibi ibareler konulmalı ve metin içinde de bu şekilde atıfta bulunulmalıdır. Kaynakçada yer alabilecek örnekler aşağıda belirtilmektedir:

Kitaplar:

Harvey, D. (1989) *The Condition of Postmodernity*, Blackwell, Oxford.

Harvey, D. (1985a) *The Urbanization of Capital*, Blackwell, Oxford.

Harvey, D. (1985b) *Conciousness and Urban Experience*, Blackwell, Oxford.

Derleme kitaplar:

Gregory, D. ve Urry, J. der. (1985) *Social Relations and Spatial Structures*, Macmillan, Londra.

Dergilerdeki makaleler:

Johnson, L.C. (1994) "What future for feminist geography", *Gender, Place and Culture*, 1(1): 103-113.

Peet, R. (1985) "The social origins of environmental determinism", *Annals of the Association of American Geographers*, 75(2): 309-333.

Kouba, K. ve Pumr, J. (2021) "The Democratic Cost of Consecutive Re-election and Presidential Term-Limit Evasion in Latin America", *Government and Opposition*, doi: https://doi.org/10.1017/gov.2021.51

Derleme kitaplar içindeki makaleler:

Massey, D. (1993) "Politics and space/time" Keith, M. ve Pile, S. (der.) *Place and the Politics of Identity* içinde, Routledge, Londra, 141-161.

Urry, J. (1989) "Sociology and geography" Peet, R. ve Thrift, N. (der.) *New Models in Geography* içinde, Unwin, Londra, 795-317.

Tezler, yayınlanmamış çalışmalar:

Şen, M. (1992) *Development of the Big Bourgeoisie in Turkey*, Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, ODTÜ Sosyoloji Bölümü, Ankara.

Ayrıca kaynakçada yer alan çalışmalar Türkçe yayınlanmış ise, parantez içinde mutlaka belirtilmelidir.

Çevrimiçi makaleler ve gazete haberleri:

Bora, T. (2016) "Yerli ve Milli", *Birikim Haftalık*, 6 Ocak, https://birikimdergisi.com/haftalik/7422/yerli-ve-milli

Diken. (2022) "Marketler artık milli güvenlik sorunu haline gelmiştir", 16 Şubat, https://www.diken.com.tr/dilek-gungor-marketler-artik-milli-guvenlik-sorunu-haline-gelmistir/

Yaşamöyküsü İncelemeleri: Biyografi, Otobiyografi, Otokurmaca, Prosopografi:

Toplum ve Bilim 174. (2025) sayısını yaşamöyküsü incelemelerine ayırıyor

Bu özel sayı, biyografi, otobiyografi, otokurmaca ve prosopografi başlıkları altında sınıflandırılabilecek, teorik, tarihsel ve ampirik tüm sosyal bilim çalışmalarına açık olmakla beraber, aşağıda tarif edilen çerçevelerdeki analiz ve tartışmaların geliştirilmesine özel önem atfetmektedir.

1- 2000'lerden itibaren başta tarih olmak üzere hemen tüm sosyal ve beşeri bilimler alanında, tek tek insanların veya grupların yaşam öykülerini odağa alan Osmanlı-Türkiye odaklı geniş bir literatür oluşmuş durumda. Bu akademik birikimin muhasebesinin yapılmasına vesile olmak bu özel sayının hedeflerinden birisidir. Bu bağlamda, farklı disiplinlerde veya spesifik olarak sözlü tarih, siyasi tarih, askerî tarih, emek tarihi, feminist tarih, toplumsal cinsiyet çalışmaları gibi bir araştırma alanında son yirmi beş yılda yapılan yaşamöyküsü odaklı çalışmaların açtığı yeni ufukları, sağladığı katkıları ele alan; farklı alanlarda yaşamöyküsü çalışmalarının seyrini karşılaştırmalı olarak ve/veya Türkiye'deki çalışmaları küresel akademik eğilimlerle paralellik içinde değerlendiren metinleri bekliyoruz.

2- Otobiyografi, biyografi ve prosopografi çalışmalarının ilgili oldukları disiplinlere getirdikleri katkıların değerlendirilmesinin yanı sıra, yaşamöyküsü odaklı çalışmaların potansiyelini, tuzaklarını ve limitlerini tartışan teorik ve metodolojik analizlere yer ayırmak da bu özel sayının bir başka öncelikli hedefidir.

3- 1970'leden itibaren kültürel yaklaşımların, özneliğin ve anlatının (*cultural turn*, *subjective turn*, *narrative turn*) sosyal bilimlerde daha fazla öne çıkmasına paralel olarak yaşam öyküsü incelemeleri de daha çok öne çıkan bir çalışma alanı, bir metodoloji oldu. Bu değişim sıradan insanların yaşamlarını, deneyimlerini odağa alan veya onların yaşam öykülerini politik, toplumsal ve ekonomik bağlamları referans alarak, onlara vurguyla yeniden inşa eden çalışmaların ortaya çıkmasını sağladı. Ancak "büyük adamların", önde gelen bürokratların, sanat ve spor dünyasından popüler figürlerin yaşamöykülerini odağa alan çalışmalar da hız kesmeden yayımlanmaya devam etti ve ediyor. Bu bağlamda, bu özel sayı, başta tarih olmak üzere sosyal bilimlerin "dip akıntılarının", "geleneksel" ilgilerinin yeni teorik ve metodolojik eğilimlerle nasıl etkileşime girdiğini "yaşamöyküsü incelemeleri" başlığı altında tartışmayı hedefliyor.

4- Otokurmaca, ben anlatılarının zaman zaman esneyebilen sınırlarını sorunsallaştırmak için işlevsel bir türsel ayrıma işaret ediyor. Özellikle 2000'lerden sonra kadın anlatılarında dikkat çekici bir şekilde çoğalan bu tür kurmaca ve otobiyografi arasındaki kategorik bir ayrıma meydan okuyor. Buradan hareketle bu özel sayı otokurmaca türünü teorik bir tartışmaya açan yazıların yanı sıra bu türde üretilmiş metinlerin eleştirel analizlerini yapacak yazıları da bekliyor.

5- Özellikle sanat tarihi ve teorisinin kadim konularından olan otoportrenin, resimden fotoğrafa, geçmişten bugüne (*selfie*lere kadar) uzanan örneklerini benlik anlatısı formları olarak ele alan, başta sanat tarihi, tarih ve sosyoloji olmak üzere sosyal bilimler alanında yapılmış incelemelere yer ayırmayı düşünüyoruz.

6- Yaşamöyküsü kuşkusuz hiçbir zaman sadece akademik incelemelerin konusu olmamıştır. Özellikle ünlü isimleri odağa alan yayınlar popüler tarihte, akademik sahadakinden daha çok ilgi gördü ve görmeye devam ediyor. *Toplum ve Bilim*'in bu özel sayısı, Türkiye'de ve dünyada genel okurun ve yayıncılık sektörünün biyografilere ve otobiyografilere, nehir söyleşilere yönelik ilgisinin tarihsel seyri içinde tartışılmasını teşvik etmeyi amaçlıyor. Bu bağlamda, biyografi ve otobiyografi türünün popüler tarih alanındaki gelişimi/değişimi, okurun ve yayınevlerinin süreklilik gösteren ve değişen motivasyonları, yoğunlaşılan geçmiş ve alanlar (siyaset, sanat vb.) gibi dönemsel değişkenleri ele alan veya spesifik bir dönemdeki biyografi, otobiyografi türündeki yayınları analiz eden makaleleri bekliyoruz.

Dosyada değerlendirilecek yazıların yaklaşık 5.000-10.000 sözcük arasında olmasını ve en geç 15 Temmuz 2025 tarihine kadar toplumbilim@iletisim.com.tr adresine gönderilmesini rica ederiz.

Toplum ve Bilim

163

Onaran Cumhuriyet: Tek ve ebedi mi? **Özdemirci** Cumhuriyet'in muteber din adamı **Gürel** Neo-Kemalizm, post-Kemalizm, post-post-Kemalizm **Çelik** Türkiye'nin "Dar Koridor"ları **Ağır** Milli iktisadın bedeli **Mert** Sol-demokrat ve liberal Cumhuriyet okumaları **Kılıç–Göçmen** Türkiye'de yumurta dondurma **Özcan** Peyami Safa ve Friedrich Nietzsche **Arafa** Doğulu kadın bedeninin yeniden sunumu **Baykan** Türkiye'de yerel siyaset üzerine üç güncel çalışma

164

Özavcı Doğu Sorunu, Lozan anı ve Cumhuriyet'in güvensizlik hafızası **Zarakol** Erken Cumhuriyet Türkiye'sinin uluslararası ilişkileri **Aydın** Lozan Antlaşması'nın anlamının yüzyıllık serüveni **Yenen** İttihatçılığın laneti **Mignon** Türkçe edebiyat çalışmalarına dair notlar **Mermertaş** Mücerret sosyal formlar ve Medeniyet

165

Işık Güvensiz kentler, güvensiz yurttaşlar **Savaşçın** Felaket, kriz ve tarih **Alpman** Felaketin politikası **Aslan** Felaket anlatısının uzamı **Çekem** Bilimkurgunun umut etme sorumluluğu **Cangöz** Peki, kadınlar hâlâ gebe kalacak mı? **Delier** Sanatta felakete direnen şey nedir? **Şahin** Bir yabancılaşma hali: Aile felaketlerine şaşırmak **Akınerdem-Babül** Sorumlu vatandaşlar, makbul mahalleler **Bezirgan-Tanış** Hafıza aktivizmi bağlamında protez bellek inşası **Ağören-Güner** Ekofeminist perspektiften iklim hukuku rejimi ve IPCC raporları **Birler** Locke ve Smith'in siyasal düşüncelerinin ekolojik bir analizi

166

Yüksel Ortadoğu kaynak araştırmalarına bir katkı **Sağlam** "Büyük Oyunu Görmek" **Girgin** "Gerçek Çingene" kurgusunun alanda mitleşen hali **Güven** Zorunlu bir kentleşme pratiği: Taşımalı eğitim **Yanık** Popülizm ve halk tartışmaları üzerine bazı notlar **Kocaaga** *Mahalledeki AKP*'ye partiler literatürü üzerinden bakmak **Ulusman** Edebiyat araştırmalarını dünyanın gündemine nasıl açarız?

167

Hünler *Yenik ve Yalnız*: Türkiyelilerin Duygu Durumu **Damar** Taciz, korku, umut, yılgınlık: Kent laikliği **Dede-Aydeniz** Nostalji sarmalı **Göral** Zorla kaybedilenlerin yakınlarının duygu atlası **Dicle** "Neden dünya yıkılmıyor?" **Yaren** Karanlık ve kurak: Politik sinemada Türkiye alegorileri **Özmen** Mağduriyet ve hınç toplumu **Bülbül** Kürtlerin duygudurumu üzerine iki spekülasyon

168

Meşe-Celep İslâmcıların Alevi algısı **Ataş** Kürt romanında post-kolonyal olanı okumak **Taymaz** Emekliler, emekçiler ve AKP **Aşçı-Bal** 2023 ve 2024 seçimlerine farklı bir bakış

169-170

Bozçalı Kürt kaçak petrol ekonomileri ve Eleştirel Petrol Çalışmaları **Gültekin** Türkiye'deki Suriyeliler üzerine tartışmalara bir katkı **Akarlı** "Orta Doğu Çalışmaları": Nereden nereye? Ne için? **Matossian** "Ermeni Çalışmaları"nın marjinalleştirilmesi **Husain** Türkiye'de Çevre Tarihi yazımının serüveni **Altunışık** Ortadoğu Çalışmaları'nın akademik ve toplumsal temelleri **Kara** Müslüman Kardeşler üzerinden radikal İslâmcılığın tesirleri **Bozluolcay** Ortadoğu tarihçiliğinde iktisadın dönüşü: Güncel bir seçki **Koç** Sınır, sınır toplulukları ve devlet-toplum ilişkileri **Altuğ - Yüksel** Avesta Yayınları editörü Abdullah Keskin ile söyleşi

171

Demirkent Weimar'dan öğrenmek, Türkiye'yi düşünmek **Çalıcı** Adalet saraylarında geçmiş, tahakküm ve aldatma **İnanıcı** Avukatlık mesleğinin, baroların doğuşu **Akbulak** Peyami Safa romanlarında duygu ve beden siyaseti **Nuri** *Sinan'ın Günlüğü* eserinde rehberlik, mesuliyet ve metanet **Özsan** Bulgaristan göçmenlerinin grup kimliği **Şimşek** "Yaşayan Türkçemiz" yazılarında öz Türkçe eleştirileri **Arslan** Delhi'den İstanbul'a: Feroz Ahmad'ın ardından

iletişim

ISSN 1300-9354

9 771300 935002